

Université de Montréal

**Le Poids des mots**

Étude du thème de la souveraineté chez  
Georges Bataille

par  
Bertrand Guibord

Département de Philosophie  
Faculté des Arts & Sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de M.A.  
en Philosophie  
option Philosophie au collégial  
Août 2003

© Bertrand Guibord 2003



B

29

U54

2004

V. 014

## AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

## NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé

le poids des mots : étude du thème de  
la souveraineté chez George Bataille

présenté par :

Bertrand Guibord

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Yvon Gauthier  
président-rapporteur

Iain Macdonald  
directeur de recherche

Daniel Dumouchel  
membre du jury

## Résumé :

Ce mémoire vise à préciser le sens de la notion de « souveraineté » telle qu'elle a été développée par Georges Bataille tout au long de sa carrière. On l'articulera aux questions de vérité, de normativité, de valeur et de révolte, afin de démontrer l'ampleur de ses effets et le déplacement qu'elle nous oblige à opérer dans la définition de ces notions fondamentales à toute réflexion philosophique. Les positions de Hegel et Nietzsche sont utilisées comme références à partir desquelles s'élaborera le point de vue de G. Bataille. La perspective adoptée dans ce mémoire est essentiellement philosophique et n'aborde que de manière superficielle les aspects politiques, économiques, sociaux et littéraires de l'œuvre de Bataille. Il s'agit pour nous de démontrer la pertinence *philosophique* de la position développée par Bataille, et, à partir de celle-ci, de reconsidérer le pouvoir de la pensée discursive dans la recherche de la vérité.

En réalité l'œuvre de Bataille ne nous paraît prendre toute son ampleur que si on la mesure à la tradition à laquelle il s'oppose. Pour cette raison, le mémoire est divisé en deux sections : la première, historique, cherche à établir le rapport de Bataille à la pensée traditionnelle ; la seconde, davantage analytique, à définir la notion de souveraineté qu'il développe. Il s'agit ainsi de voir que, par-delà son refus de la philosophie traditionnelle, Bataille affirme la nécessité de la pensée critique, rejette le nihilisme et tente de « repenser la pensée » sur les bases d'un anti-idéalisme implacable.

## Mots clé :

PHILOSOPHIE – BATAILLE, G. – SOUVERAINETÉ – DIALECTIQUE – NORMATIVITÉ – LIBERTÉ – IDÉALISME – RÉVOLTE – HEGEL, G.W.F. – NIETZSCHE, F.

## Abstract :

This master's thesis aims at specifying the meaning of the concept of "sovereignty" such as it was developed by Georges Bataille throughout his career. One will articulate it with the questions of truth, normativity, value and revolt, in order to show the width of its effects

and the displacement that it obliges us to operate in the definition of these basic concepts to any philosophical reflexion. The positions of Hegel and Nietzsche are used as references from which the point of view of G. Bataille will be developed. The perspective adopted in this memory is primarily philosophical and approaches only in a surface way the political, economic, social and literary aspects of Bataille's thought. It is a question for us of showing the philosophical relevance of the position developed by Bataille, and, starting from it, to reconsider the capacity of the discursive thought in the search for truth.

Bataille's reflexion appears to us to gain full meaning only if one measures it with the tradition to which it is opposed. For this reason, the memory is divided into two sections: the first one, mostly historical, seeks to draw up Bataille's relation to traditional thought; the second, more analytical, to define the concept of sovereignty which it develops. It is thus a question of seeing that, beyond its refusal of traditional philosophy, Bataille affirms the need for critical thought, rejects nihilism and tries to reconsider thought on the basis of a relentless anti-idealism.

## Keywords :

PHILOSOPHY – BATAILLE, G. – SOVEREIGNTY – DIALECTIC – NORMATIVITY – FREEDOM – IDEALISM – REVOLT – HEGEL, G.W.F. – NIETZSCHE, F.

## TABLE DES MATIÈRES

Abréviations.....	p. i
Remerciements.....	p. ii
Avant-propos .....	p. iii
<b><u>Introduction</u></b> .....	p. 2
<b><u>1<sup>ère</sup> section : Hegel et Nietzsche, l'empereur et l'enfant</u></b>	
1 <sup>ère</sup> partie : Hegel	
Préambule.....	p. 6
I. L'entremetteur.....	p. 11
II. La fin de l'Histoire.....	p. 15
III. Problèmes : de l'idéalisme.....	p. 22
2 <sup>e</sup> partie : Nietzsche	
Préambule.....	p. 29
I. La Négativité à l'emploi.....	p. 32
II. Théorie et Tragédie : l'homme entier.....	p. 35
<i>L'homme théorique</i> .....	p. 35
<i>L'homme tragique</i> .....	p. 39
III. La Communication.....	p. 42
<i>Radicaux libres</i> .....	p. 46
Première digression en guise d'interlude : Le non-savoir.....	p. 49
<b><u>2<sup>e</sup> section : La Souveraineté</u></b>	
Approche théorique préliminaire.....	p. 55
I. Souveraineté et Liberté	
a. Architecture de l'évasion	
<i>Le discours lie ce qui est profondément libre</i> .....	p. 60
<i>La souveraineté comme mise en question absolue du savoir</i> .....	p. 68
<i>Nous sommes condamnés à ce qui nous enferme. Entrelacement</i> .....	p. 71
b. Une nouvelle notion de liberté	
<i>Du libre choix à l'asservissement</i> .....	p. 74
<i>Par-delà la dialectique du Maître et de l'Esclave</i> .....	p. 75
<i>Révolte ou Révolution?</i> .....	p. 79
II. Normativité et Valeur	
<i>La valeur de l'instant</i> .....	p. 83
<i>Tuer le temps</i> .....	p. 87
III. L'Expérience	
<i>Autorité</i> .....	p. 91
<i>Expiation</i> .....	p. 94
Seconde digression en guise de conclusion : Le dernier mot n'est plus un mot.....	p. 97
Bibliographie de la littérature consultée.....	p. x

## Abbréviations

Voici la liste des abréviations utilisées pour les références dans le corps du texte. La bibliographie complète des ouvrages utilisés se retrouve annexée à la fin du mémoire.

### *Œuvres de Georges Bataille :*

AS : *L'Apprenti Sorcier*

EI : *L'Expérience Intérieure*

LC : *Le Coupable*

LS : *La Souveraineté*

MM : *Méthode de Méditation*

SN : *Sur Nietzsche*

MÉ : *Mémoire*

LM : *La littérature et le Mal*, éditions Gallimard-NRF, coll. « Idées ».

Sauf indication contraire, toutes les références aux œuvres de G. Bataille renvoient à l'édition des *Œuvres complètes* en douze volumes publiées par Gallimard.

### *Littérature secondaire :*

APHI : Pibarot, Annie éd., *Georges Bataille, l'héritage impossible*

DHCS : Hollier, Denis, *Le Collège de sociologie*

DHPC : Hollier, Denis, *La Prise de la Concorde*

DLPA : Lecocq, D. éd., *Georges Bataille et la pensée allemande*

FMGBP : Marmande, Francis, *Georges Bataille politique*

JCEP : Cels, Jacques, *L'Exigence poétique de Georges Bataille*

JDED : Derrida, Jacques, *L'Écriture et la différence*

JFFIL : Fourny, Jean-François, *Introduction à la lecture de Georges Bataille*

JMBEI : Besnier, Jean-Michel, *Éloge de l'irrespect*

JMBPI : Besnier, Jean-Michel, *La Politique de l'impossible*

MCQE : Chapsal, Madeleine, *Quinze Écrivains*

MFCV : Feher, Michel, *Conjurations de la violence : introduction à la lecture de Georges Bataille*

MPIE : Perniola, Mario, *L'Instant éternel*

MRGB : Richardson, Michael, *Georges Bataille*

MSMO : Surya, Michel, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*

PSCS : Sollers, Philippe éd., *Bataille*

RSSNS : Sasso, Robert, *Georges Bataille : Le Système du Non-Savoir*

VDMA : Descombes, Vincent, *Le Même et l'autre*



Avant d'entrer dans le vif du sujet, je me dois de remercier tous ceux qui m'ont supporté dans la rédaction de ce mémoire : en premier lieu mes parents, à qui je dois littéralement tout ; aussi mon frère, ma famille, mes amis. Je ne vous nommerai pas tous, je vous connais et vous vous reconnaissez je l'espère. Je dois aussi une fière chandelle à Iain MacDonald, mon directeur de recherche, pour ses questions et objections, qui ont su pousser ma réflexion le plus loin possible et l'entraîner sur des pistes qu'elle aurait vraisemblablement ignorées sans son apport inestimable. Merci donc à vous tous pour votre présence, votre confiance et vos encouragements, qui m'ont permis de mener à bien ce projet qui m'importe tant.

## Avant-propos

Le parti-pris d'aborder l'oeuvre de Bataille selon une perspective purement philosophique ne va pas de soi ; il ne va pas de soi parce qu'une telle décision entache l'intégrité de cette pensée, qui se refuse par principe à toute forme de réduction à l'unité. Elle nous semble justifiée, en quelque sorte négativement, par le fait que l'on ne pourrait comprendre réellement la pensée de Bataille sans l'articuler aux positions auxquelles elle s'en prend. Ceci est tout à fait fondamental, et représente la donnée première de l'analyse d'une réflexion qu'il serait trop facile de rejeter, de mettre de côté en raison de la forme qu'elle prend ou des thèmes qui la dirigent. Ce serait par contre faire violence à ce que Bataille lui-même reconnaissait comme la nécessité de sa pensée : qu'elle se situe après, à la suite des efforts de totalisation du savoir que représente la tradition philosophique tournée vers la plénitude du sens.

C'est que, si on la considère dans son ensemble, la pensée de Bataille constitue une critique radicale du « sens du sens », et comme telle ne peut être accusée de « naturalisme » ou de métaphysique au sens propre dans la mesure où ce « naturalisme » ou cette métaphysique sont exactement ce qu'il remet en question. Essentiellement, ce que Bataille attaque est la culture humaine et ses produits se prétendant porteurs d'une vérité absolue indépassable, transcendante, et la possibilité pour l'être humain de découvrir et d'explicitier, par la raison et la science entendue en un sens très général, les principes qui régissent l'être et le devenir de l'homme comme de l'univers. La critique de Bataille se fonde essentiellement sur le fait qu'il n'accorde aux pratiques visant la connaissance qu'un caractère dérivé et secondaire par rapport à l'objet que finalement toutes cherchent à restituer – la vérité de l'être. Bataille pose d'emblée une séparation radicale entre l'univers non-langagier, immanent, vécu, et toute tentative de compréhension discursive de celui-ci. Le problème ne se situe pas au niveau du désir de savoir, qui est nécessaire et constitutif de l'être humain, mais plutôt en la certitude, découlant de ce profond désir, d'être en mesure d'arriver à ses fins et de donner satisfaction à la volonté de savoir. Pour Bataille, une telle certitude est absolument injustifiée, et ne correspond en bout de ligne qu'à l'hypostase des désirs conscients ou non de l'individu envers un domaine transcendant de

« vérité ». Ce que Bataille attaque en fin de compte n'est pas tant la connaissance et la science elles-mêmes, mais plutôt la naïveté ou la mauvaise foi de ceux qui prétendent par leur entremise parvenir à une position stable de maîtrise du réel. C'est en raison de cet intérêt porté aux questions initiales (et en quelque sorte indépassables) de la philosophie qu'il est pertinent pour nous de s'attarder à ce qu'il a à dire, qui touche la pratique de la philosophie *dans son ensemble*.

Le problème se fonde sur une séparation radicale entre ce que l'on peut nommer les sphères homogènes et hétérogènes de l'existence (de toute existence) : alors que dans le domaine homogène, la rectitude et la régularité (donc le contrôle) sont de mise en vue d'une accumulation devant aboutir à une totalisation de l'expérience par les voies de la conscience, la sphère hétérogène renvoie à un niveau plus profond de l'existence où « ce qui est » est dénué de fondement, sans but, chaotique et profondément immaîtrisable. Autant dire immédiatement que l'hétérogénéité est pour Bataille englobante, et qu'en bout de ligne toute expérience (maîtrisée ou non) se fonde sur le non-sens, que l'appropriation au sein du domaine homogène, que la maîtrise, n'est toujours qu'un effet rendu possible par la liberté radicale de « ce qui est », et ne peut dès lors prétendre à l'absolu.

C'est dans le sens de cette liberté fondamentale de « ce qui est » qu'il faut comprendre la notion de « souveraineté » : avant donc de s'appliquer à des domaines particuliers de l'expérience, elle correspond à un mouvement de « catastrophe » et de dépassement continu de « ce qui est » par lui-même, empêchant ainsi qu'une représentation essentiellement statique de l'expérience ne parvienne à rendre compte de ce mouvement vital. On pourrait ainsi dire que tout projet humain, toute entreprise, n'est possible qu'en vertu du fait que l'univers est profondément dénué de sens, qu'il ne saurait imposer un projet, un devoir-être à qui que ce soit. Toute position contraire visant l'absolu sous la forme positive d'un idéal transcendant à atteindre (ou effectivement déjà atteint) revêt pour Bataille un caractère secondaire qui ne saurait pallier au manque de sens fondamental qui l'a rendue possible. En ce sens, la souveraineté a beaucoup à voir avec la liberté, avec une liberté radicale qui ne se nomme pas, qui ne se définit pas, *puisque'elle est absolue*. Tout projet, toute visée de connaissance est par

rapport à ce mouvement délié totalement réducteur, en ce sens où toute représentation reste nécessairement partielle, voué à l'incomplétude et à la reprise continuelle : ce sera pour Bataille le critère à l'œuvre dans sa propre réflexion, critère qu'il considère devoir être celui de toute pratique humaine, savoir que pour être « authentique », pour participer du mouvement « véridique » de l'univers, elle ne saurait viser un point où le dépassement est impossible et la totalité atteinte, délimitée. C'est en ce sens exactement que Bataille écrira qu'on ne peut entrevoir la souveraineté que par ses effets, et jamais en elle-même ; comme nous le verrons, c'est précisément parce qu'elle n'est *rien*<sup>1</sup>, rien en tout cas que nous puissions délimiter et circonscrire dans le domaine de la conscience (qui vise toujours l'équilibre dans la totalité) qu'elle ne nous apparaît toujours qu'en filigrane, cachée *derrière* les effets qu'elle engendre – ces effets constituant en somme l'ensemble de « ce qui est ». La souveraineté nous apparaît alors comme liberté absolue de « ce qui est » et se situe à un niveau où le langage n'opère pas encore, où les mécanismes de conscience trahissent leur « artificialité » et leur impuissance radicale. Nous devons nous limiter à ces quelques indications préliminaires pour l'instant, mais ce sera le but de la seconde partie de notre texte que de tenter une approche de cette notion et une analyse de ses effets au niveau de la pratique philosophique visant la totalité.

Nous devons, pour en arriver à notre but – c'est-à-dire définir la souveraineté et l'articuler non seulement à l'œuvre de Bataille, mais, avec lui, à travers lui, en mesurer les effets sur la pratique philosophique en général – *utiliser* le texte de Bataille en l'orientant dans la direction particulière de la souveraineté. C'est un choix qui nous paraît judicieux en ce sens où il permet de déterminer un mouvement général de révolte qui est à l'œuvre (littéralement) partout dans sa pensée et sa vie.

*Utilisant* le texte de Bataille afin de l'orienter vers la souveraineté, nous tombons dans le piège qui prend toute pensée dialectique : mettant l'objet en question, nous le perdons nécessairement. Ainsi, cherchant à comprendre la

---

<sup>1</sup> « Ce dont je parle n'est *rien*, c'est l'immensité de *ce qui est*, ce n'est *rien*, dont il soit possible de parler. Le langage ne désigne que les choses, seule la négation du langage ouvre à l'absence de limite de ce qui est, qui n'est *rien*. » (*Le pur bonheur*, O.C. XII, p.481)

souveraineté et ses effets, nous omettons d'approfondir comme elles le demanderaient en réalité d'autres notions tout aussi fondamentales pour Bataille : la mort, le sacré, la dépense, l'érotisme et d'autres encore, qui pourtant sont constamment à l'œuvre et qui ne laissent pas qu'on les taise complètement si l'on veut définir la souveraineté. Ce que l'on perd alors, c'est l'ensemble, la vue générale qui seule nous donnerait une compréhension *complète* de l'œuvre de Bataille. Première violence.

Je nous accorde une seconde violence, encore plus réductrice, mais qui semble nécessaire vu le contexte de ce mémoire : comme c'est de philosophie dont il est question, nous adopterons une approche analytique qui exclut les aspects pourtant aussi significatifs de l'œuvre de Bataille que représentent la littérature, la politique, l'économie, la théorie de la religion, qui sont profondément affectés par l'opération souveraine mais dont le développement demanderait à lui seul beaucoup plus de *volume* que ce texte que je dépose devant vous. Si nous les mentionnons dans le cadre du présent texte, ce n'est que pour l'apport qu'elles offrent quant à la compréhension de notre objet.

Cette seconde violence apparaît nécessaire afin de pouvoir situer la position de Bataille par rapport à celle de ses deux influences philosophiques principales, Hegel et Nietzsche. Il nous paraissait important de le faire, la place de Bataille en philosophie n'allant pas de soi (il la conteste lui-même) ; il nous semble pourtant que ce qu'il écrit au sujet de la souveraineté est d'une importance capitale pour une compréhension lucide de ce que représente véritablement la pratique de la philosophie et afin de développer une position éclairée par rapport aux possibilités de celle-ci. Jean-Michel Besnier, dans *La Politique de l'impossible*<sup>2</sup>, rapproche d'ailleurs la pensée de Bataille et le criticisme allemand en ce sens où tous deux cherchent à limiter le pouvoir révélateur de la raison quant aux questions fondamentales touchant l'univers et l'homme, et qu'ils insistent sur la notion de communication. Ce rapprochement, s'il est jusqu'à un certain point justifié, fait pourtant violence à l'entreprise de Bataille en ce sens où sa critique de la rationalité va beaucoup plus loin que celle des penseurs critiques allemands, qui la posaient encore comme *essence* de l'être humain, situant toujours

<sup>2</sup> Dans la section « Détour par la critique », JMBPI pp.198 et suiv.

allemands, qui la posaient encore comme *essence* de l'être humain, situant toujours leur entreprise dans l'optique d'une totalisation du sens. Bataille ne saurait faire de même, lui qui soustrait par principe l'existence individuelle à la nécessité du sens, généralement admise par la tradition critique. Sans pousser plus loin notre analyse de ce rapport lointain, contentons-nous de souligner encore une fois la pertinence de la pensée de Georges Bataille dans la sphère philosophique – le développement du texte devrait rendre cette affirmation préliminaire acceptable à tous.

À plus forte raison, l'intérêt d'une telle confrontation entre les points de vue de Hegel, Nietzsche et Bataille met en lumière un mouvement général qui a affecté les cercles intellectuels contemporains. C'est en quelque sorte le passage d'une « époque » du sens à une autre qu'elle nous permet d'entrevoir, ce mouvement devant conduire, dans les années qui suivirent de peu la mort de Bataille, à l'avènement des mouvements structuralistes et post-modernes. Bien que nous ne thématisions pas ouvertement cet aspect général du mouvement qui se présente à nous sous la forme particulière de la pensée de Bataille, il n'en reste pas moins que cette correspondance est réelle, et qu'elle justifie en partie notre intérêt *philosophique* pour Georges Bataille.

Par ailleurs, il apparaît nécessaire de faire ressortir la très grande cohérence interne de la pensée de Bataille. À partir du moment où il s'adonne sérieusement à la pensée et à l'écriture philosophique et jusqu'à la fin de sa carrière, Bataille ne dit essentiellement qu'une seule et même chose. « Je suis frappé dans mes écrits d'une ordonnance si rigoureuse, qu'après un intervalle de plusieurs années le pic frappe au même endroit », écrit-il dans *l'Expérience intérieure* : il ne faut donc pas nous laisser impressionner par l'apparence initialement chaotique et débridée de son œuvre et chercher, *derrière les apparences*, la cohérence et la profonde unité de ce qu'il écrit<sup>3</sup>. Cet aspect chaotique de sa

---

<sup>3</sup> Cette affirmation de Bataille nous autorise par ailleurs à ne pas accorder trop de valeur à l'ordre chronologique dans lequel se présentent ses différents textes. Lui-même très souvent, à des dizaines d'années d'intervalle, reprend ses textes passés, les retravaille, sans pour autant que cette réécriture ne soit à comprendre dans le sens d'une *correction* ou d'un renversement. Je me limiterai à citer ici en exemple *Le Labyrinthe*, texte repris par Bataille une vingtaine d'années après sa rédaction originale, cette reprise confirmant le fait que, s'il y revient, ce n'est qu'afin de préciser une intuition initiale *qui reste la même*.

développer dans le temps, et donc d'en rester constamment à des positions partielles qui nécessairement font violence à l'unité fondamentale qui les détermine. « Un *système* d'une précision horlogène ordonne mes pensées (mais dans cet inachevable travail, je me dérobe sans fin). » (EI p.356) C'est ainsi toute la problématique de la souveraineté qui apparaît, et qui correspond à cette dialectique du particulier et de l'universel : pour Bataille, nous n'avons toujours accès qu'aux effets d'un système, quelqu'il soit, sans que celui-ci ne puisse jamais nous être donné de manière immédiate – et donc totale. Tant qu'on l'aborde dans la perspective de la connaissance, la totalité nous est refusée ; ceci est en fait une règle universelle de la pensée, qui s'applique aussi à notre relation à l'œuvre de Bataille. Nous verrons d'ailleurs dans le corps du texte comment les notions de conscience, de totalité et de temps s'articulent chez Bataille, et comment en bout de ligne, elles nous renvoient toujours à ce même problème fondateur de l'adéquation de la particularité à l'ensemble de « ce qui est ».

Finalement, il est nécessaire d'insister sur le caractère radical et absolu de la pensée de Bataille. Celui-ci n'est prêt à aucun compromis, et c'est dans cette mesure où il nous engage à une lucidité *tragique*. Bataille ne cherche pas le savoir comme une consolation, comme source d'espoir, mais cherche le savoir authentique, qui ne peut selon lui que dérouter, troubler, réduire à rien toute prétention à la « vérité » et à la subsistance. Ce qu'il critique est essentiellement l'assurance des théoriciens pour qui la fin à atteindre est d'emblée connue, qu'il ne s'agit que de rejoindre. Or, pour Bataille, une telle position assurée est la démonstration du mensonge généralisé qui affecte les sciences comme pratiques cognitives : la perspective « constructiviste », qui élabore toujours le savoir selon la perspective du devoir-être et non pas de manière libre, est inacceptable dans la mesure où d'emblée celui qui l'adopte est persuadé non seulement d'atteindre la vérité, mais à plus forte raison d'atteindre la vérité *qu'il attendait*, qu'il a lui-même posé comme nécessité de l'univers. Cette approche est insoutenable pour Bataille, car dès le départ, elle exclut la possibilité du non-sens, ce qu'on ne peut faire si on entreprend la recherche d'une manière libre et non-dogmatique. La « rigueur plus grande que la rigueur » que recherche Bataille consiste justement en cette ouverture à l'altérité radicale qui contamine toute édification, et enjoint à

une lucidité qui ne saurait *rien* admettre en principe, qui ne peut considérer le donné que pour ce qu'il est, mais encore, et de façon tout aussi nécessaire, ne peut le considérer qu'en tant qu'occasion de dépassement, que *nécessité* de ce dépassement. « J'insiste en ce sens que l'idée fondamentale à laquelle je tiens est l'absence complète de présuppositions. La philosophie que j'avance se voudrait, tout au moins, absolument privée de présuppositions. » (O.C. VIII p.222) Ceci est à mettre en lien avec l'athéisme parfois violent de Bataille, mais qui à d'autres occasions se présente plutôt sous la forme plus réservée d'un agnosticisme méthodologique : « Un désir d'*exactitude* (...) me guide qui ne peut s'accorder à ce soulagement qu'en des conditions de nudité, d'abandon, de non-sens, je trouverais à me prosterner devant un pouvoir rassurant. » (*Le Souverain*, O.C. XII, p.196)

C'est essentiellement ce que nous avons à préciser dans cet avant-propos : ceci est nécessairement très schématique, mais l'approfondissement en sera fourni dans le développement du mémoire. Il s'agissait simplement ici de souligner quelques données fondamentales sans lesquelles il est à toutes fins pratiques impossible de comprendre ce que dit Bataille et de constater la pertinence de cette pensée radicale, originale, pour nous inévitable.



## Introduction

**1<sup>ère</sup> Section : Hegel et Nietzsche, l'empereur et l'enfant.**

HEGEL

*J'aurais voulu minimiser l'attitude de Hegel? Mais c'est le contraire qui est vrai! J'ai voulu démontrer l'incomparable portée de sa démarche. Je ne devais pas à cette fin voiler la part bien faible (et même inévitable) de l'échec... S'il échoua, l'on ne peut dire que ce fut le résultat d'une erreur... C'est généralement, comme d'un mouvement authentique et lourd de sens, qu'il faut parler de l'« échec » de Hegel.*

Hegel, la mort et le sacrifice

Le premier chapitre de ce mémoire se place sous le signe de Hegel. « *Sous le signe de...* », car c'est de Hegel tel que désigné par Bataille dont il sera question. Il faudra dès lors s'attarder à définir la figure de Hegel telle qu'elle apparaît sous le regard qu'y pose Bataille, et non pas chercher à comprendre le texte hégélien pour lui-même. De même, la portée de ce qui sera dit dans les pages qui suivent dépasse le cadre fermé de la pensée hégélienne et se veut un regard plus général sur la relation qu'entretient Bataille avec la pensée philosophique classique dans son ensemble, particulièrement en ce qui a trait à ses principes et ses buts. Si ce choix s'impose à nous, c'est d'une part en raison du respect avoué que porte Bataille à l'œuvre de Hegel et de l'influence indéniable que celle-ci a eu sur sa réflexion, et d'autre parce que Bataille la considère comme le système philosophique le plus accompli – ce qui revient à dire que les critiques formulées par Bataille à l'endroit de Hegel s'appliquent par extension à toute philosophie idéaliste ou systématique ; autant dire que, à quelques exceptions près, c'est toute la pensée classique qui y passe.

« ... en donnant le hégélianisme comme modèle le plus parfait de la « somme des possibles », Bataille sous-entend qu'il n'y a pas d'autre système supérieur. Souligner les insuffisances du système hégélien, c'est donc affirmer l'inexistence d'une véritable somme synthétique des possibles, ou sa faillite. Or, si la philosophie n'est pas cela, a-t-elle encore un sens? »<sup>1</sup>

On pourrait croire par ailleurs que Bataille ne porte qu'un intérêt négatif à l'œuvre de Hegel, qu'il ne la considère que pour la démonter, la parodier ; mais de même que Bataille n'accepte pas la pensée du maître d'Iéna en bloc, il ne la

---

<sup>1</sup> Sasso, Robert, *Georges Bataille : Le Système du Non-Savoir*, éd. de Minuit, coll. « Arguments », Paris, 1978, p.27. Ci-après RSSNS.

rejette pas davantage dans son ensemble, ne la réduit pas à rien. En effet Bataille puise bien souvent chez Hegel l'inspiration, les thèmes et concepts de ses propres recherches. Comme le fait remarquer Jacques Derrida<sup>2</sup>, « pris un à un et immobilisés hors de leur syntaxe, tous les concepts de Bataille sont hégéliens. » Il est sans doute excessif de l'affirmer de manière aussi directe, mais la phrase de Derrida exprime bien le lien de *parenté* unissant Bataille et Hegel. Mais il s'empresse de faire remarquer qu'« il faut le reconnaître mais ne pas s'y arrêter », ne pas considérer la position de Bataille comme purement soumise à celle de Hegel ou au contraire comme étant simplement réactive, négatrice de celle-ci. Bataille, dans sa relation à Hegel comme dans le reste de son entreprise philosophique, échappe à la réduction à l'identité, à la *simplicité*. Ce qui revient à dire qu'il est impossible de le situer simplement *avec* ou *contre* Hegel : en tant que c'est précisément la valeur et la possibilité d'une pensée unique et totalisante qui est mise en question par Bataille, les valeurs tranchées que l'on pourrait accorder aux termes de l'opposition (pour/contre, vérité/erreur, réussite/échec etc.) ne sont tout simplement pas applicables en ce qui concerne sa propre position, qui implique au contraire la communication, l'entrelacement. Mais encore, Bataille reporte toujours son analyse de Hegel à un niveau général qui inclut la sphère discursive, tout en la dépassant absolument, si bien que la position absolutiste de Hegel, selon cette perspective englobante, est affectée par le non-sens qui la recouvre – ce qui exclut la possibilité de totalisation discursive de l'expérience. La phénoménologie retombe dès lors dans le domaine de la particularité, dans le même mouvement qui démontre l'origine discursive d'oppositions qui ont été à la longue naturalisées. La réduction à l'identité est, dans cette perspective, toute aussi artificielle et inefficace que l'on se situe du côté du pouvoir ou de la révolte. C'est d'ailleurs là l'une des principales critiques que Bataille adresse à Hegel, comme nous serons amenés à le voir au cours du mémoire.

Par ailleurs il est envisageable pour Bataille de recourir à la méthode ou aux réalisations partielles de Hegel sans pour autant devoir admettre la validité du projet hégélien dans sa prétention à l'universalité. Que Hegel ait été insensible à ce que Bataille appelle la « tache aveugle » qui mine toute pensée systématique a

---

<sup>2</sup> *De l'Économie restreinte à l'économie générale*, JDED p.373.

certaines une signification immense quant à la portée et au sens de la philosophie et sur les acquis véritables qui peuvent en découler, mais, insistant sur l'impossibilité qui exclut d'emblée toute systématisation absolue de l'expérience, Bataille est en mesure d'utiliser Hegel à ses fins sans pour autant devoir lui-même s'aveugler et sombrer dans le piège qu'il ne cesse de dénoncer ; il s'agit pour lui, comme nous serons amenés à le constater, de *dépasser* dialectiquement le domaine du sens et de le mettre en rapport avec l'altérité absolue à laquelle il s'oppose, et qui pour sa part tiendrait plutôt de la force, de l'intensité de la vie.

Si bien qu'il ne faut pas aborder l'étude des rapports qui unissent les deux hommes avec la simple intention de résumer Bataille à un hégélien ou un anti-hégélien. Il s'agit plutôt pour nous de rechercher ce qui, dans l'œuvre de Bataille, renvoie, sous le signe positif ou négatif, à Hegel, et de voir de quelle façon ce dernier nourrit sa réflexion. Pourquoi Bataille écrit-il dans *Le Coupable* (O.C. V, p.353) : « J'aurais dû, sans Hegel, être d'abord Hegel » ? En quel sens la pensée hégélienne est-elle rigoureusement nécessaire à une réflexion qui semble pourtant s'y opposer ? C'est en partie ce que nous cherchons à comprendre ici.

La question de la méthode sera évidemment un enjeu fondamental de cette recherche. D'une part, et bien que Bataille se présente comme celui qui renie la possibilité d'une méthode absolue, il n'en reste pas moins que bien souvent sa pensée fonctionne sur le mode dialectique, cherchant constamment à surpasser les niveaux d'analyse les uns par les autres, rapportant les disciplines les unes aux autres ; ce qui est en jeu ici, c'est la définition d'un domaine où la méthode (dialectique) est applicable (domaine qui, dans la perspective de Hegel, correspond à l'ensemble du réel), ainsi que la reconnaissance de ses limites et de ses possibilités réelles. Il importe d'ailleurs de remarquer que c'est fondamentalement ce qui caractérise la méthode pour Bataille : qu'elle soit le propre du domaine du possible, qu'elle ne s'applique qu'au niveau de l'économie restreinte, pour employer son expression, et qu'elle se révèle négligeable et ineffective dans une perspective générale. L'erreur première de Hegel, sous cet angle, est d'avoir accordé à la méthode un pouvoir universel de résolution, alors qu'elle se montre inefficace face aux enjeux fondamentaux qui touchent l'univers (mais aussi l'homme, la société...) *dans son ensemble*. La méthode est dès lors

confinée à la sphère de l'utilité, du calculable, qui en bout de ligne se révèle secondaire aux yeux de Bataille – nous y reviendrons.

Par ailleurs, il faut remarquer que beaucoup des thèmes abordés par Bataille sont d'abord et avant tout hégéliens : la conscience, la religion, la mort, la guerre (entre autres) les ont tous deux intéressés, bien qu'ils s'y soient attaqués selon des points de vue radicalement différents. Bataille n'hésite d'ailleurs pas à recourir à l'autorité de Hegel sur des questions de fait, sans pour autant adhérer à son explication générale de ces faits et leur inclusion dans un processus universel de totalisation du sens. Nous suivons ici ce qu'avance Allan Stoekl lorsqu'il écrit :

Bataille prend plusieurs thèmes d'une importance fondamentale [pour Hegel] – le travail, la production, l'esclavage, la dépense, la fin de l'histoire, le savoir absolu, le non-savoir – et les réinscrit dans un autre texte, un texte qui n'est pas aveugle à l'importance de questions que Hegel ne pouvait pas voir. (*Hegel dans le texte de Bataille*, in Lecocq, D. *Georges Bataille et la philosophie allemande*, p.119. Ci-après DLPA)

Un désir similaire de compréhension les anime sans doute tous deux, qui les renvoie l'un comme l'autre à l'absolu : cependant, si le désir est le même, les moyens employés par les deux protagonistes à le réaliser sont radicalement différents et leurs conclusions inconciliables. Comme nous serons amenés à le dire plus loin, c'est précisément le rôle et l'effectivité des « moyens » quant à l'élaboration d'une compréhension absolue que Bataille remet en cause, en insistant sur le caractère hétérogène, aléatoire de toute fin, sur sa séparation d'une chaîne de causalité qu'elle dépasse et nie radicalement.

Ensuite, il faut toujours avoir à l'esprit le fait que Hegel représente pour Bataille le sommet de l'intelligence discursive : il lui accorde de s'être rendu à l'extrême, d'avoir poussé la raison à sa limite. Hegel correspond pour Bataille à ce que l'intelligence discursive a produit de mieux, de plus parfait : ce qui revient à dire que si le système hégélien n'aboutit pas au savoir absolu, s'il n'est pas efficace, c'est toute la pensée philosophique qui est mise en cause. Il avouera d'ailleurs, encore une fois dans *Le Coupable*, que « souvent, Hegel [lui] semble l'évidence » (O.C. V, p.351). En ce sens, Bataille fera régulièrement référence à Hegel comme le représentant-type de la pensée discursive classique ; celui-ci ne parle pas toujours (dans le texte de Bataille) qu'en son nom propre, mais réalise

l'aboutissement de toute une époque du sens sur laquelle réfléchit Bataille et avec laquelle sa pensée entre en rapport. C'est également en ce sens qu'il faut comprendre certaines références à Hegel.

Enfin, il ne faut pas négliger l'aveu de Bataille concernant sa formation philosophique : il n'aborde pas Hegel comme un spécialiste en philosophie (plus proche, dans son travail, du philologue que du philosophe, amant du *discours* plutôt que de la *sagesse*), et ne le traite pas avec autant de respect que plusieurs spécialistes qualifiés à juste titre d'hégéliens. Bataille est tout sauf hégélien, cela ne fait pas de doute. Il est trop lucide par rapport aux possibilités de la philosophie et de la discursivité en général quant à la solution de l'énigme fondamentale que constitue l'univers pour l'homme pour s'en remettre à l'autorité de la tradition, à plus forte raison à celle d'un seul de ses représentants, fut-il le plus accompli.



## I. L'entremetteur

L'intérêt que porte Bataille à l'œuvre de Hegel est caractéristique de l'époque de l'entre-deux guerres, durant laquelle le penseur d'Iéna acquiert une notoriété et une autorité notables en France, où, dans les décennies qui précédaient, l'on était plutôt tourné vers le néo-kantisme. En ce qui concerne cette présence nouvelle de Hegel dans les milieux intellectuels français, il est inévitable de mentionner le nom de Alexandre Kojève et l'influence immense qu'il exerça sur toute une génération de penseurs français du vingtième siècle, dont Bataille. « (...) *Généralement*, ma pensée est tributaire de l'interprétation du hégélianisme qu'exposa plusieurs années durant, dans un cours retentissant de l'École des Hautes Études, Alexandre Kojève. » (*De l'âge de Pierre à Jacques Prévert*, in O.C. XI, p.93, je souligne). L'interprétation qu'a servie Kojève de la *Phénoménologie de l'Esprit* doit dès lors compter pour nous au moins autant que le texte de Hegel lui-même dans notre évaluation de l'influence de ce dernier sur la pensée de Bataille. C'est en effet à partir des prémisses et conceptions fondamentales de celle-ci (par rapport à la fin de l'histoire, à la dialectique Maître-Esclave, au thème de la mort etc.) que Bataille aborde et comprend la *Phénoménologie* : bien qu'il se soit intéressé au texte hégélien, on l'a dit plus haut, dès 1925<sup>3</sup>, il n'en reste pas moins que l'approche proposée par Kojève se révélera en bout de ligne fondamentale pour Bataille, et connotera profondément son rapport à la pensée de Hegel. Lui-même écrira, encore une fois dans la *Notice autobiographique*, que sa « véritable entrée en contact avec l'œuvre de Hegel, à partir de 1933 »<sup>4</sup> a eu lieu lors des cours donnés par Kojève, malgré la lecture relativement soutenue qu'il avait pu faire des textes de Hegel et de ses commentateurs auparavant. Il suivra les cours de l'immigrant soviétique de 1934 à 1939 (selon Queneau, toujours *Critique* 195-196) : ce qui justifie, avant d'aller plus loin, de s'attarder un peu à ce personnage.

<sup>3</sup> Le Boulter : *Trois notes sur Bataille, Bréhier, Cues et Hegel*, in DLPA p.67.

<sup>4</sup> La date de 1933 est probablement erronée. J.P. LeBoulter, encore une fois, souligne que le nom de Bataille apparaît pour la première fois à l'annuaire de l'E.P.H.E. en 1935, mais pas avant, ce qui impliquerait que Bataille n'a pas assisté aux conférences de 1933, auquel cas son nom

Dans son ouvrage *Le Même et l'autre*<sup>5</sup>, Vincent Descombes souligne que « dans la version qu'en donne Kojève, la pensée hégélienne présente certains traits qui pouvaient séduire un nietzschéen : elle a quelque chose d'aventureux et de risqué, elle met en danger la personne même du penseur, son identité, elle se porte au-delà de la mesure communément reçue du bien et du mal. » (p.26) On comprendra qu'une telle interprétation ait touché la sensibilité de Bataille, d'autant plus que celui-ci avait déjà été frappé par la lecture de Nietzsche une dizaine d'années plus tôt (« J'ai connu l'œuvre de Nietzsche en 1923... » ; O.C. VII, p.615). En mettant l'accent sur « l'origine déraisonnable du raisonnable » (VDMA, p.26), Kojève rejoignait Bataille au principe même de son activité intellectuelle, et lui permettait d'approcher l'œuvre de Hegel selon une perspective jusqu'alors passée inaperçue à ses yeux (la *Critique des fondements de la dialectique hégélienne*, publiée en 1932, donc avant les séminaires de Kojève, s'étant attardée à la place et la pertinence de la dialectique dans les sciences de la nature, de celles dites « de l'esprit » et des mathématiques en se basant sur les recherches de Engels et N. Hartmann).

Par ailleurs, la question de la fin de l'histoire, amplement discutée et étudiée par Kojève, n'a pas manqué de frapper durement Bataille, d'autant plus qu'on reconnaît généralement à Kojève une prestance, un pathétique et une maîtrise de l'art oratoire très supérieurs à la moyenne, qui n'ont sans doute pas manqué d'accorder davantage de puissance à la pensée hégélienne.<sup>6</sup> Pour le conférencier, au moment où il s'adresse à ses auditeurs, l'histoire est révolue : Staline<sup>7</sup> ayant réalisé la négation finale qui met un terme au développement

<sup>5</sup> Il est révélateur que le livre de V. Descombes débute par une recherche sur les cours donnés par Kojève. La période étudiée par son livre se situe en effet entre 1933 et 1978, ce qui n'est pas sans laisser transparaître l'importance fondamentale qu'il accorde aux séminaires sur Hegel donnés par Kojève quant au développement de la philosophie française au XXe siècle.

<sup>6</sup> C'est autant la nature du sujet abordé par Kojève que sa manière de le traiter qui ont poussé Bataille à écrire ce passage maintes fois cité : « De 33 (je pense) à 39 je suivis le cours qu'Alexandre Kojève consacra à l'explication de la *Phénoménologie de l'Esprit* (explication géniale, à la mesure du livre : combien de fois Queneau et moi sortîmes suffoqués de la petite salle – Suffoqués, cloués (...) le cours de Kojève m'a rompu, broyé, tué dix fois. » (O.C. VI, p.416)

<sup>7</sup> Kojève, en effet, s'éloigne de Hegel sur ce point : alors que ce dernier voyait en Napoléon celui qui mettait un terme au processus dialectique de réalisation de l'Histoire, Kojève, au contraire, trouve en Staline celui qui l'accomplit.

Staline<sup>7</sup> ayant réalisé la négation finale qui met un terme au développement historico-dialectique de la Raison, plus rien d'essentiel ne peut survenir. On sait comment Bataille réagira à cette position en se qualifiant lui-même de « négativité sans emploi » dans une lettre destinée à Kojève. La fin de l'histoire se confronte, dans l'optique de Bataille, à l'aberration inassimilable que constitue son existence désœuvrée : « J'imagine que ma vie – ou son avortement, mieux encore, la blessure ouverte qu'est ma vie – à elle seule constitue la réfutation du système fermé de Hegel » (O.C. V, pp.369-370). La vie de Bataille pose une question somme toute fort simple, mais qui réussit à faire trembler l'assurance de celui qui prétend posséder le savoir absolu par rapport au monde « stabilisé » qui l'entoure : si ma possibilité d'action représentait la force du négatif (toujours en vue du sens) avant la fin de l'Histoire, qu'advient-il de ce négatif une fois l'Histoire révolue? Du même coup, comment peut-on admettre une fin intra-historique (intra-temporelle) de l'histoire, nier que des événements nouveaux et uniques ne se produisent encore et toujours? Une telle fin, qui résout l'histoire dans l'être stable et non pas le « néant vide » est-elle seulement possible? Que faire, admettant même l'histoire terminée, de ce qui refuse de joindre le rang et résiste à la réduction dans la sphère du sens?

Mais encore, les liens tissés par Kojève entre le philosophe et le tyran ont trouvé écho chez Bataille : tous deux se présentent autant l'un que l'autre comme des *idéologues*, leur action n'étant distincte que par la possession et l'utilisation de forces physiques (militaires) en vue la réalisation concrète de l'Idée. C'est là l'un des aspects les plus importants de la critique qu'adresse Bataille à l'endroit de Hegel : le caractère totalitaire, mais surtout idéaliste, de sa pensée (en fait de presque toute la pensée philosophique) est précisément ce qui l'éloigne de la « vérité », et c'est précisément en tant qu'elle prétend soumettre le réel à un principe idéal antérieur à toute effectivité qu'elle apparaît comme impuissante à constituer un savoir authentique et fondé. C'est dès lors le rapport de l'idée au monde réel qui est en question, question fondamentale pour Bataille s'il en est

---

<sup>7</sup> Kojève, en effet, s'éloigne de Hegel sur ce point : alors que ce dernier voyait en Napoléon celui qui mettait un terme au processus dialectique de réalisation de l'Histoire, Kojève, au contraire, trouve en Staline celui qui l'accomplit.

mais bien *constituer* le réel, être le principe fondateur à partir duquel s'édifie (littéralement) l'univers.

Nous avons maintenant les deux thèmes principaux de ce chapitre, à savoir : 1) la fin de l'Histoire et 2) l'idéalisme. C'est à partir de ceux-ci et en y réfléchissant que nous tenterons de dresser un portrait général de la relation de Bataille à Hegel (et du coup à la philosophie au sens classique). Il s'agissait évidemment de dégager des thèmes de recherche précis qui soient directement utilisables dans le cadre d'un mémoire traitant de la souveraineté chez Bataille, si bien que plusieurs pistes de recherche possibles ont été mises de côté. Dans le contexte actuel, les deux thèmes proposés seront amplement suffisants à apporter les éléments de réponse dont nous aurons besoin plus loin.

## II. La Fin de l'Histoire

Dans le système hégélien, la fin de l'Histoire représente la possibilité et l'accomplissement du Savoir Absolu, en ce sens où ce n'est qu'une fois réalisé l'ensemble des possibilités historiques qu'il devient envisageable d'exclure toute révolution réelle à venir. Il ne faudrait pas croire que la fin de l'Histoire met un terme à la possibilité de l'événement, mais seulement comprendre qu'une fois l'Histoire réalisée, tout événement consécutif devient réductible à des catégories, à des schèmes déjà établis, et qu'il ne constitue dès lors pas une négation du donné *supprimé* (compris, inclus dans le Savoir Absolu), s'y inscrivant au contraire comme homogène, cohérent avec le savoir accumulé (accompli) au cours de l'histoire.

La fin de l'Histoire ferme la boucle, et permet ainsi l'élaboration d'un savoir circulaire : cette circularité, qui consiste essentiellement en la possibilité de relier tout élément, tout événement prenant place (apparaissant) dans l'univers à un autre déjà compris dans le système du Savoir absolu, est pour Hegel la seule garantie de la validité de la connaissance, car elle exclut le devenir sans fin (le « mauvais infini » linéaire, qui est plutôt du domaine de l'indéfini dans la perspective de Hegel). C'est ce que Bataille souligne dans la section III (« Hegel ») du *Post-scriptum au supplice*, quatrième partie de *L'Expérience intérieure* (O.C. V, p.127) : « Connaître veut dire : rapporter au connu, saisir qu'une chose inconnue est la même qu'une autre connue », aussi bien dire : réduire le présent et le futur au passé, qui est révolu et *dépassé*. Hegel n'a d'autre choix que d'inscrire sa pensée à la fin des temps : comme résultat de la fermeture de l'Histoire sur elle-même. C'est là l'une des oppositions fondamentales de sa pensée à celle de Nietzsche, comme nous serons amenés à le souligner plus loin.

Bataille n'exclut pas que l'histoire soit éventuellement accomplie : « J'admets (comme une supposition vraisemblable) que dès maintenant l'histoire est achevée (au dénouement près) », *Lettre à Kojève*, in DHCS, p.75). Seulement, les conséquences qu'il tire de cet achèvement de l'histoire ne sont pas celles de Hegel : la « négativité sans emploi », qui n'est possible qu'une fois l'histoire

achevée, démontre l'irréductibilité radicale de la Négativité, alors même que celle-ci devrait (selon Hegel) être à ce moment intégrée au système positif du Savoir.

Il est facile de montrer ce qu'entend Bataille en se rapportant au thème du Livre, abondamment traité par Kojève dans le dernier chapitre de son *Introduction à la lecture de Hegel*. L'histoire révolue, le système obtient une existence autonome sous la forme du Livre, se détachant de la subjectivité (le Sage) qui en a été l'occasion et l'artisan. Il subsiste donc *en soi*, permanent, inscrit pour l'éternité, immuable. Cependant, cette inscription, selon Bataille, est précisément la démonstration de l'impossibilité qui mine toute prétention à l'absoluité du savoir discursif : « même assuré d'avoir un cercle bien fermé, on aperçoit le caractère insatisfaisant du savoir. La chaîne sans fin des choses connues n'est pour la connaissance que l'achèvement *de soi-même*. » (O.C. V, p.127, je souligne). La finitude du savoir n'est relative qu'aux règles et à la logique *internes* qui régissent le développement et l'inscription de celui-ci : elle ne correspond pas à la totalité du réel, plutôt à la totalité actualisée des possibilités de connaissances discursives et la fin du savoir ne correspond jamais à l'assimilation totale du réel. Ce n'est pas parce que le langage a dit tout ce qu'il pouvait dire qu'il a *tout* dit, qu'il a dit le Tout.

Ceci nous enjoint à aborder le thème du développement dialectique du Savoir absolu. Celui-ci s'élabore comme on le sait en fonction d'un principe de négation-appropriation dès le départ et jusqu'au terme, de la certitude sensible à l'Esprit absolu : ce n'est qu'en niant un état de fait donné *immédiatement* que l'on en acquiert la compréhension, de même que la détermination de données réfléchies implique toujours le dépassement d'un stade initial plus immédiat (moins différencié), pour finalement aboutir au Savoir absolu, résultat positif de l'ensemble des négations déterminées. La dialectique est le mouvement qui définit et détermine l'élaboration du Savoir absolu, à cette réserve près que celui-ci se constitue, à la fin de l'Histoire, en tant que positivité absolue, indépendante et existant *en soi* sous la forme du Livre, sans possibilité de dépassement supplémentaire ; la négation ne joue donc plus son rôle de révélatrice au sommet, et le Savoir absolu est hors de son atteinte.

C'est justement pour caractériser ce qui sépare Bataille de Hegel à ce niveau que Derrida donnera à son étude de Bataille parue dans *L'Écriture et la différence* le sous-titre de : « Un hégélianisme sans réserve ». Si le procès dialectique est ce qui rend compte du mouvement du savoir dans son ensemble, si ce mouvement le caractérise dès l'abord, s'il est ce qui rend possible toute connaissance, rien n'autorise Hegel (toujours selon Bataille) à établir un moment où cette négation est inefficace, où le processus de suppression-dépassement ne peut plus s'attaquer au discours. C'est fondamental, car s'il s'agit de « préserver l'œuvre de la mort », il ne saurait être question d'établir un méta-discours insoumis à la logique de la destruction-transformation qui en est le principe. Pour être conséquent avec lui-même, Hegel aurait dû soumettre son système ontologique au même principe de négation, ce qu'il se *réserve* de faire. Un hégélianisme « sans réserve » serait précisément celui qui n'admet pas d'exception au travail du négatif, qui ne soustrait *rien* à son pouvoir de dissolution. Bataille : « [La] pensée circulaire est dialectique. Elle entraîne la contradiction finale (touchant le cercle entier) : *le savoir absolu, circulaire, est non-savoir définitif*. » (*Ibid.*) Je parviens au savoir absolu, sans pour autant savoir tout : des « états » (subjectifs, émotionnels, *souverains*) résisteront toujours à l'emprise du langage, et c'est précisément s'aveugler que de les croire secondaires, dérivés, de leur refuser le caractère de la révolte radicale à l'endroit de l'assimilation discursive, celui de la négativité irrécupérable.

« Dieu est en nous d'abord le mouvement d'esprit qui consiste – après être passé de la connaissance finie à l'infinie – à passer comme par une extension des limites à un mode de connaissance différent, non discursif, de telle sorte que l'illusion naisse d'une satiété réalisée au-delà de nous de la soif de connaître existant en nous. » (*Ibid.*, p.126)

La dernière partie de la phrase ne paraissant pas très claire, il faut l'expliquer un peu. Dieu (l'Esprit réalisé), selon Bataille, est une hypostase de notre désir infini de connaître : « l'illusion d'une satiété réalisée au-delà de nous », qui naît du désir qui nous habite, de la « soif de connaître existant en nous ». Ce désir de connaître étant sans objet, toujours insatisfait, pousse celui qu'il habite à se donner l'illusion d'une forme achevée et absolue du savoir (et de l'être), qu'il

situe au terme (toujours à venir pour Bataille) d'un travail de perfectionnement des connaissances, de perfectionnement moral etc., ce terme étant caractérisé par l'extériorité et l'autonomie (qu'il soit Dieu ou Livre). Ce mouvement est sensiblement celui de la foi chrétienne (et c'est pourquoi Bataille accorde autant d'importance à cette religion en particulier) : comme le besoin d'un Dieu parfait, omniscient, omnipotent, *bon*, apparaît en fonction de l'angoisse qui habite l'homme confronté à sa propre imperfection, à son ignorance, son impuissance, sa veulerie, en tant que panacée, l'idée d'un savoir absolu apparaît de même comme conséquence de l'aspiration (indûe) du philosophe à une sagesse qu'il sait (ou devrait savoir) inaccessible. Dieu (et tout ce qui se trouve par lui représenté) n'est dès lors qu'une substantification outrancière de ce que l'homme envisage (pas toujours consciemment) comme palliatif nécessaire à son imperfection radicale. Nous reviendrons sur ce sujet en abordant le thème de l'idéalisme.

Hegel aurait selon Bataille, érigé le système « pour échapper », pour mettre fin au désir inassouissable qui le hantait, tout comme le converti adhère à la foi pour éliminer l'angoisse qui l'habite (EI, p.56). Le seul terme envisageable pour le système du savoir se révèle cependant arbitraire : l'homme, ne trouvant pas de fin dans l'univers, en construit une à la hauteur de son vertige. C'est précisément en tant qu'il ignore ce caractère profondément anthropomorphe et anthropologique<sup>8</sup> de son entreprise que Hegel s'aveugle à la vérité profonde qui mine son système, qu'il ignore l'idée d'une négation dernière qui emporterait le Savoir absolu. La « tache aveugle »<sup>9</sup> du système nous en dit davantage au sujet de la vérité que le système lui-même, précisément parce qu'elle ne voit et ne dit

<sup>8</sup> Le profond fossé qui sépare Bataille de la pensée idéaliste allemande apparaît clairement si l'on se rappelle les critiques adressées par Feuerbach à l'endroit de Hegel, dont précisément il disait la pensée *insuffisamment* anthropomorphique.

<sup>9</sup> Il importe ici de rapporter ce passage important au sujet de la « tache aveugle » : « Il est dans l'entendement une tache aveugle : qui rappelle la structure de l'œil. Dans l'entendement comme dans l'œil on ne peut que difficilement la déceler. Mais alors que la tache aveugle de l'œil est sans conséquence, la nature de l'entendement veut que la tache aveugle ait en lui plus de sens que l'entendement même. Dans la mesure où l'entendement est auxiliaire de l'action, la tache y est aussi négligeable qu'elle est dans l'œil. Mais dans la mesure où l'on envisage dans l'entendement l'homme lui-même, je veux dire une exploration du possible de l'être, la tache absorbe l'attention : ce n'est plus la tache qui se perd dans la connaissance, mais la connaissance en elle. L'existence de cette façon ferme le cercle, mais elle ne l'a pu sans inclure la nuit d'où elle sort que pour y rentrer. Comme elle allait de l'inconnu au connu, il lui faut s'inverser au sommet et revenir à l'inconnu. » (O.C. V, p.129)



rien : elle dévoile ainsi le profond mutisme qui se trouve à la source de la parole, l'absence qui non seulement autorise, mais rend nécessaire le recours au simulacre. « Si (...) j'accomplis en moi le mouvement circulaire de Hegel, je définis, par-delà les limites atteintes, non plus un inconnu mais un *inconnaisable*. Inconnaisable non du fait de l'insuffisance de la raison *mais par sa nature*. » (*Ibid.*, p.127, je souligne) En choisissant de ne pas prendre acte de cet inconnaisable, de lui refuser un sens (qui serait celui du non-sens, de l'exclusion de la discursivité), Hegel s'aveugle quant aux possibilités *réelles* du Savoir absolu. Le système achevé du Savoir est la démonstration flagrante de ses propres limites, indépendamment de la portée initiale qu'on voulait lui accorder : c'est en ce sens qu'il faut comprendre ce qui dit Bataille lorsqu'il écrit « J'aurais dû, sans Hegel, être d'abord Hegel » : ce n'est qu'en disposant du système du savoir le plus parfait que l'on peut constater l'impossibilité qu'il révèle, qu'il recèle, et qui est sa propre impossibilité en tant que système *absolu*. Si donc le système révèle *plus* que lui-même, cet excédant de signification est le non-sens irrécupérable et fondamental, qui se retourne contre le système lui-même et le mine d'emblée. Il faut entendre l'idée de « limite » ici non seulement en comprenant là « sommet », mais aussi « frontière » - il faut tenir compte d'une certaine forme de topologie au sein de laquelle l'espace occupé par le non-savoir est distinct de *et englobe* celui du savoir.

Un autre problème posé par l'idée de Savoir absolu transparaît dans ce passage de *L'Expérience intérieure* :

« À supposer ainsi que je sois Dieu, que je sois dans le monde ayant l'assurance de Hegel (supprimant l'ombre et le doute), sachant tout et même pourquoi la connaissance achevée demandait que l'homme, les particularités innombrables des *moi* et l'histoire se produisent, à ce moment précisément se formule la question qui fait entrer l'existence humaine, divine... le plus avant dans l'obscurité sans retour ; pourquoi faut-il qu'il y ait ce que je sais ? Pourquoi est-ce une nécessité ? Dans cette question est cachée – elle n'apparaît pas tout d'abord – une extrême déchirure, si profonde que seul le silence de l'extase lui répond. » (*Ibid.*)

Il s'agit ici du problème du fondement, ou plutôt de l'auto-fondation des sciences discursives : en théorisant le réel, en le divisant en objets et champs

d'étude, la science répond à l'une de ses propres exigences internes, et non pas à celles de l'univers (admettant que l'univers ait des exigences). En fait, seule cette division lui permet d'en venir à des positions assurées, et aucune science absolue ne pourrait englober l'ensemble de l'univers *qui la comprend*. C'est-à-dire que le sens est toujours l'effet d'une telle « clôture de la représentation » : une science particulière – toute science l'est – ne pourra jamais prétendre sortir de la particularité et envisager l'ensemble de ce qui est pour lui-même, et dès lors ne pourra jamais démontrer sa propre nécessité ni son rôle à un niveau plus général. La question du sens fondamental du savoir est extrême, car elle ne se pose « qu'après toutes les réponses concevables » : l'interrogation dernière, sur le sens du sens, ne renvoie qu'au silence, et ne peut en aucun cas permettre de fonder la connaissance que nous avons de l'univers et du monde sur un sol ferme, sachant *pourquoi, en vue de quoi* ce savoir est élaboré. La connaissance et la science restent toujours confinées au domaine des réponses partielles, et ne sauraient d'elles-mêmes s'autoriser à proposer une réponse générale à la question du « pourquoi » de l'univers (ou de toute chose, en fait) : c'est précisément si l'on tente d'inclure la science dans le cadre d'une expérience plus vaste (ou plus exactement si l'on tente d'inclure l'expérience infinie dans le cadre de la science) qu'elle se révèle impuissante, fragmentaire, asservie à sa propre objectivation du réel. Dans la perspective de la *vie* (qui seule importe pour Bataille) toute activité visant la connaissance est particulière : même la *Science de la Logique*, où Hegel cherche à définir le « sens du sens », demeure ancrée dans la sphère discursive sans possibilité d'échappement.

Il faut donc bien voir que Bataille ne s'oppose pas *en principe* au concept de fin de l'histoire : au contraire, en l'admettant comme réelle, à tout le moins possible, il cherche à en tirer les conséquences les plus poussées. C'est seulement à partir du moment où l'on possède (au moins virtuellement) le savoir absolu que l'on peut en mesurer les effets : pour Bataille, le premier de ceux-ci consiste dans l'affirmation (elle-même absolue) d'une altérité irréductible au domaine discursif, et qui ne pourra pas être *supprimée*. De la même manière, ce n'est pas la dialectique comme développement intra-discursif du concept qui est en cause, mais la prétention que l'on peut avoir à lui accorder une effectivité au niveau

*général*, qui dépasse la sphère de la discursivité. Cela rejoint ce qu'avance Bataille d'un point de vue (an)économique dans *La Notion de dépense* et *La Part maudite*, en ce sens où, tant qu'elle demeure circonscrite à l'intérieur d'une économie restreinte (dans le cas présent, une économie du savoir), la capitalisation, l'accumulation garde ses droits et privilèges, et s'avère rigoureusement nécessaire; ce n'est qu'en adoptant une perspective générale qui fasse fi des séparations et limites propres aux sciences particulières (perspective qui est celle de l'économie générale, et ici également celle du non-savoir) que l'on peut envisager celles-ci comme restreintes (et restrictives), comme ne constituant qu'un domaine circonscrit du réel inclus dans l'espace plus large que constitue l'univers non asservi au travail, au savoir, à la valeur au sens classique. C'est peu et beaucoup à la fois : peu, car ça ne saurait constituer une réponse *satisfaisante* au désir insatiable de puissance (de savoir) qui constitue l'homme ; et beaucoup, car cela met en déroute toute tentative d'explication globale de l'expérience par le moyen du discours – et du même coup remet en cause la possibilité de la philosophie au sens classique et de la Sagesse telle que l'entend Hegel.

C'est donc en acceptant les principe de circularité du Savoir et de fin de l'histoire que Bataille adresse sa critique à Hegel : non pas que la circularité soit illusoire, ou fallacieuse, bien au contraire – c'est précisément *parce qu'il* implique la circularité pour autant qu'il est véridique que le Savoir se referme sur lui-même et qu'il s'aveugle à son autre. Mais comme le recours à une autorité extérieure pour fonder le savoir discursif fait défaut, celui-ci sombre et s'affirme comme « *agitation* circulaire ». Et Bataille de souligner l'importance de la tache aveugle, qui permet de situer le domaine de la science au sein de l'ensemble plus général de ce qui existe : « Même à l'intérieur du cercle achevé (incessant), le non-savoir est fin et le savoir moyen. Dans la mesure où il se prend lui-même pour fin, il sombre dans la tache aveugle » (O.C. V, p.130). Il s'agit dès lors pour celui qui fait œuvre de connaissance d'accuser le coup, et de constater la part d'artifice, la part d'illusion qui menace toute pratique cognitive qui tend vers l'absolu.

### III. Problèmes : de l'idéalisme

L'échec du Système du Savoir Absolu n'est pas le résultat d'une erreur logique commise par Hegel, ne découle pas d'un *accident* dans le développement de la connaissance mais tient plutôt à une impossibilité structurelle constitutive du langage à correspondre rigoureusement au donné immédiat, pré-conceptuel ou pré-réflexif<sup>10</sup>. Ceci revient à dire que, même s'il est sans faille, même si sa cohérence interne est parfaite, tout édifice de savoir (nécessairement conceptuel, langagier), est ultimement voué à échouer, à manquer le monde qu'il vise. Ce qui est en cause ici est l'un des problèmes fondamentaux auxquels s'attarde la philosophie depuis toujours : celui de la possibilité d'une restitution du sens de l'univers, d'une com-préhension de celui-ci qui dépasse le simple niveau de maîtrise technique et touche au sens fondamental qui justifierait toute entreprise ultérieure, qui garantirait la validité du projet à réaliser.

À cet égard, la position de Bataille est sans équivoque : l'univers est muet, il ne nous dit rien, et la seule réponse qu'il a à offrir aux interrogations métaphysiques des hommes est le silence. Dépasser l'immédiateté, tomber dans la sphère de la discursivité et du sens, c'est toujours et inévitablement lui ajouter quelque chose, la transformer en son contraire : tout principe est négateur par essence, c'est-à-dire qu'il cristallise le refus du silence se tenant derrière le désir de la parole majeure. On pourrait dire, paraphrasant *L'Anus Solaire*, que la pensée idéaliste, comprise au sens large, est la parodie du monde réel, parodie qui ne renvoie toutefois pas à un modèle original qui serait restitué dans la représentation, mais qui édifie, qui forme elle-même ce dont elle ne prétend être que l'image – d'où la possibilité d'un jeu de renvoi, de parodie à l'infini. Dès lors, la discursivité s'exerce comme pratique sans contrainte, au sein de laquelle « l'or, l'eau, l'équateur ou le crime peuvent indifféremment être énoncés comme le principe des choses. » (O.C. I, p.81) Ceci revient à dire que le discours, fermé sur

---

<sup>10</sup> Il est certain que cette question du donné « pur » soulève en elle-même de sérieux et profonds problèmes, que nous n'aborderons pas ici. Réfléchissant sur Bataille, nous devons laisser de côté des développements auxquels sa pensée ne saurait nous soustraire, mais qu'elle ne thématise pas ouvertement, au profit d'une exposition et d'une explicitation de thèmes qu'elle aborde directement.

lui-même et ne répondant qu'à des exigences logiques internes, peut s'élaborer à partir de n'importe quelle base et, en tant que discours, pour autant qu'il demeure éloigné de prétentions universelles, fonctionner, *porter du sens* – la prétention à l'absoluité du discours pouvant par ailleurs être le résultat d'un recul, d'une réticence à soumettre non seulement chaque proposition dans son rapport non-dérivé aux autres, mais l'ensemble formé par le mouvement général porté par ces propositions au doute critique, à l'analyse lucide et non-idéologique. Au niveau logico-discursif, aucun problème de correspondance à l'univers n'entre en jeu. Ce n'est que lorsqu'on rapporte le discours à l'univers en cherchant à réduire celui-ci aux catégories et lois de la pensée que l'échec devient inévitable.

Il ne faut pas comprendre le fait que « l'or, l'eau, l'équateur ou le crime » (ou quoi que ce soit d'autre en fait) puisse s'établir en tant que principe des choses comme une position de principe relativiste. Au contraire : comme il est structurellement séparé et négateur du réel, *tout* discours rate la cible – il s'agit plutôt ici de la totale indifférence des principes que de leur éventuelle valeur fondatrice dans la recherche du sens.

Nous avons mentionné plus haut les liens qui, dans l'interprétation kojévienne de la *Phénoménologie de l'Esprit*, s'établissent entre le penseur et le tyran. Cette parenté se fonde sur une analogie dans la forme que prend leur rapport au monde, ou plutôt dans le genre de rapport au monde qu'ils considèrent comme authentique, réel et efficace. D'une part, tous deux rapportent l'univers et le monde à un principe unique d'ordre conceptuel qui en rend la compréhension totale possible. L'explication du réel est comprise comme unique, unifiée et unifiante : sous l'égide d'une idée maîtresse, des liens se tissent entre les choses, et l'inconnu est ramené au connu. Empruntant le vocabulaire bataillien, nous pouvons dire que la pensée idéaliste tend à *homogénéiser* le réel, réduisant ainsi la diversité et la négativité au domaine de l'accident : les choses paraissant différentes et discontinues ne sont en bout de ligne que la matérialisation, l'historicisation d'un principe unique transcendant qui les comprend, les dirige et les explique toutes. À partir de là s'élève une hiérarchie des formes dérivées, des exclues (qui ne peuvent participer de la nécessité du principe) aux dominantes (qui sont l'expression, la monstration privilégiée du principe en acte). Il est dès

lors inévitable pour le philosophe (ou le tyran) de valoriser ce qui participe le plus du principe unificateur, de s'y attarder ; car ce n'est selon son point de vue qu'en considérant les éléments les plus parfaits de l'univers que nous serons à même de développer une compréhension plus précise du principe qui les anime, qui doit *en principe* fournir satisfaction au désir de savoir. Tout idéalisme rejoint à ce point le dogmatisme, et répugne Bataille au plus au point : son refus de la « phraséologie »<sup>11</sup> est radical, et le « bas matérialisme » sera la réponse qu'il offrira aux systèmes philosophico-idéologiques auxquels il s'en prend.

D'autre part, chez le tyran comme chez le philosophe, ce désir de savoir est également désir de maîtrise : le principe idéal directeur n'a de valeur que dans la mesure où il permet l'adéquation entre la pensée et son application, c'est-à-dire que dans la mesure où il apporte des résultats concrets prévisibles. Le savoir et le pouvoir ne sont à ce moment qu'une seule et même chose, et c'est dans cette mesure qu'ils répondent à l'angoisse de l'homme devant le monde, qu'ils lui donnent l'assurance d'adopter les bonnes attitudes, de prendre les bonnes décisions en vue de sa réalisation et de sa sécurité. Celui qui dispose du principe de toutes choses marche dans le monde en maître, et n'a plus rien à craindre d'inattendu ou d'incompréhensible.

Pour Bataille, ce comportement cognitif est du domaine pathologique, et constitue une excroissance du désir de surmonter l'angoisse *sans nom* qui hante l'homme. Il est pathologique parce qu'il est injustifiable : c'est en ce sens que Bataille va parler d'une rigueur « plus rigoureuse que la rigueur » qu'il s'agirait d'exercer – ce qu'il faut entendre ici, c'est un exercice de la raison qui soit assez conséquent avec lui-même pour constater qu'en ce qui a trait à la fondation du pouvoir discursif, aucune parole n'est possible, assez authentique pour aller « au bout du possible ».

En ce sens il est très important de noter que Bataille n'est pas un irrationnaliste, bien au contraire : anachroniquement, on pourrait dire qu'il n'est

---

<sup>11</sup> Ce terme est, dans la bouche de Bataille, l'une des plus profondes insultes qu'il puisse proférer. La phraséologie est difficilement caractérisable en peu de mots, mais résumons-la en disant qu'il s'agit d'une forme absolue et aveugle d'idéalisme visant la tromperie (souvent politique), une *logorrhée* qui dissimule l'absence de sens derrière un voile de belles paroles et de sentimentalisme. Voir le *Dossier de la polémique avec André Breton*.

pas satisfait tant que l'édifice du savoir (et du pouvoir) n'est pas *déconstruit* (par le travail négatif de la raison) dans son intégralité, tant que l'on n'a pas retrouvé le silence absolu qu'il a fallu nier pour que l'élaboration du savoir soit possible. C'est de cette façon qu'il faut entendre tous les passages où la préséance est donnée à la nuit du non-savoir sur la lumière de la connaissance, au silence sur la parole, à la violence sur le discours :

« Hegel impliquant la violence dans la dialectique tente d'accéder subtilement à l'équivalence de la violence et de la pensée, mais il ouvre ainsi le dernier chapitre : rien ne peut faire, que, l'histoire achevée, la pensée ne parvienne au point mort où, devant la réponse immuable qu'elle se donne, la tirant d'elle-même, elle en saisit l'équivalence avec le silence dernier, qui est le propre de la violence.

Hegel, à ce point, manqua de la force sans laquelle l'implication de sa pensée n'eut pas, au grand jour, le développement qu'elle appelait. » (*Le Pur bonheur*, in O.C. XII, p.483)

L'aveuglement est un effet du surplus de lumière, et la vision véritable ne renvoie qu'à l'absence de vision, qu'aux ténèbres sans fond du non-savoir. C'est précisément ce qui est caché par la « tache aveugle » de l'entendement : celui-ci, comme désir de voir, occulte ce qui structurellement rend impossible la vision, et se complaît dans son propre élément sans reconnaître l'aberration (l'abstraction) que celui-ci constitue, son caractère à la fois excédentaire et insuffisant. Autant dire que la pensée idéaliste ne réalise pas le mouvement de communication (communion) avec l'extérieur pour lequel elle a pourtant été élaborée et en vue duquel elle acquiert tout son sens, et qu'elle demeure enfermée dans ses propres convictions et positions sans que celles-ci ne soient véritablement confrontées au réel, qui n'est précisément pris en considération que dans la mesure où il se conforme au principe idéal, que dans la mesure où les imperfections sont assimilées (donc asservies et réduites au processus de perfectionnement) ou tout simplement ignorées.

Le cas de Hegel est particulier. En effet, lui-même prétendait s'opposer à l'idéalisme classique en élaborant un système qui ne se base que sur le donné immédiat (mais toujours déjà conceptuel), à partir duquel tout le reste serait déduit par *suppression* ou *dépassement*. Seulement, et Kojève le reconnaît, le Système

du Savoir ne peut se présenter comme vérité absolue qu'à des gens qui dès l'abord posent la conscience de soi comme étant la valeur ultime, celle-ci étant comprise autant par Hegel, Kojève que Bataille comme une entité discursive ; ainsi Kojève affirme-t-il qu' « on peut nier que la valeur suprême est renfermée dans la Conscience de soi. En se décidant pour cette attitude on se décide contre toute espèce de Philosophie. » (*Intro. à la lecture de Hegel*, p. 285) La conscience de soi étant tout entière constituée par le langage, la poser comme valeur absolue nous renvoie aux problèmes du discours tels que décrits un peu plus haut. Il faut aussi voir qu'il n'est pas possible de prouver catégoriquement que la conscience soit le mode de rapport au monde authentique qui nous permette d'en atteindre le sens : elle ne reste dès lors que *posée* en principe, et même si l'on peut argumenter sans fin sur la justesse du privilège qui lui est accordé par Hegel, on ne pourra jamais l'établir fermement comme mode véritable de représentation du réel. Ce qui revient à dire que le sens (comme nous le disons, comme nous l'entendons) n'est pas à la mesure de ce que nous devrions trouver dans l'univers.

Mais la question est plus complexe : car dès que l'on prend la parole, un certain idéalisme entre en jeu. Parler du sens, c'est déjà en admettre la possibilité comme réalité ontologique, et c'est déjà le mettre en jeu : au niveau de la conscience, le sens est inévitable, mais seulement à ce niveau ; il est par ailleurs impossible de sortir de la sphère du sens tout en gardant la conscience afin d'en déterminer la portée (disons métaphysique) réelle. C'est tout l'un ou tout l'autre : la conscience et la folie (pour caractériser rapidement ce qui est soumis à la nécessité du sens et ce qui lui échappe) sont radicalement exclusives, en ce sens où l'on ne peut avoir un accès conscient qu'aux *représentations* de la folie et non pas à la chose elle-même, auquel cas le sens serait déjà définitivement perdu. C'est par ailleurs exactement le même schéma qui se répète au niveau de la différence entre la vie et la mort : on ne peut « vivre » la mort que si elle frappe un autre, ou si elle est imaginée ; une fois « là », la mort détruit la conscience et tout est perdu.

Or Bataille insiste justement sur la « folie » de l'univers : le seul principe qu'il admette est un principe s'auto-détruisant constamment ; il n'est pas question d'édification, mais de surgissement, d'apparition, de disparition, de *catastrophe*. Si



le sens est la conservation, la préservation de la vérité dépassée, le monde n'est que la disparition et la chute dans l'oubli de tout ce qui existe. Et c'est pour cette raison que le sens fait violence à la « vérité » de l'univers, cherchant à imposer une permanence, une subsistance là où l'on ne trouve que destruction et disparition. Alors que l'idéalisme recherche la stabilité qui se cache derrière la destruction et la transformation, Bataille de son côté affirme la destruction qui explique et rend possible la volonté (pathologique) de stabilité.

**NIETZSCHE**

*La scientificité ne serait-elle que peur du pessimisme et faux-fuyant devant lui? Une défense subtile contre – la vérité? Pour parler moralement, quelque chose comme de la lâcheté ou de la fausseté? Immoralement, une astuce?*

#### La Naissance de la Tragédie

Il s'agissait dans le premier chapitre de la présente section de faire ressortir les critiques que soulève Bataille à l'endroit de la connaissance discursive comme mode authentique de rapport au monde, en se basant sur l'exemple particulier (et privilégié) de la pensée hégélienne. Il devrait donc être clair à ce moment-ci que Bataille ne peut admettre la réussite comme issue envisageable à la recherche de la vérité absolue si celle-ci doit prendre la forme de la connaissance : de manière fondamentale et irréductible, il oppose à la pensée classique de la présence une part de l'expérience qui est absolument hétérogène par rapport aux catégories de la raison. Dans cette optique, la compréhension et la connaissance de l'univers sont des fonctions dérivées d'un mode d'être plus immanent, ne permettent qu'un rapport limité à l'expérience qui, prise dans sa nudité, son immanence, représente la véritable valeur.

Cette valeur, qui se retrouve dans la force irruptive des événements qui constituent notre expérience, dans leur pouvoir dissolvant mais simultanément inévitable, ne saurait être transposée en un langage de raison, qui par essence s'oppose aux débordements qui connotent nécessairement l'expérience vécue. Celle-ci atteint son *sommet* « à hauteur d'impossible », lorsque les mots viennent à manquer, et toute tentative de saisie cognitive en diminue la puissance et tend à la ramener à un niveau inoffensif : ce qu'il s'agit alors de constater est le fait que ces « sommets » sont précisément ce qui empêche une restitution complète de l'expérience vécue ; que c'est le privilège et la valeur de cette dernière de se tenir au-delà d'un sens.

Les conséquences de cette déconstruction du savoir positif s'étendent à l'ensemble des édifices idéologiques qui règlent traditionnellement l'existence humaine ; tous sont également condamnés comme inauthentiques, factices et

mensongers. Le vide étant la condition de possibilité de toute construction de l'esprit, cela exclut que ladite édification puisse surpasser la perte fondamentale, l'absence de fond qui la détermine<sup>1</sup>. De cette position radicale, Bataille trouve le premier représentant en la personne de Nietzsche : « L'aspiration extrême, inconditionnée de l'homme a été pour la première fois exprimée par Nietzsche *indépendamment d'un but moral et du service d'un Dieu.* » (SN, p.11), ce Dieu pouvant aussi être l'État, le pouvoir financier, la connaissance, bref de n'importe quelle institution historique. En réalité, l'« aspiration extrême »<sup>2</sup> reprise par Bataille, consiste précisément en un dépassement, un débordement des valeurs traditionnelles logocentriques en tant qu'obstacles à l'affirmation individuelle et à l'expérience du sommet (qui n'est toujours que le sommet d'un individu particulier) dont on ne saurait rendre compte rétrospectivement sans perdre l'intensité de l'expérience vécue.

Par ailleurs, il ne faut pas voir dans la position de Bataille par rapport au domaine discursif et idéologique une critique unilatéralement et exclusivement négative ; au contraire, cette *besogne* ne représente que le prélude à une affirmation sans entrave, et consiste essentiellement en une réouverture du champ des possibles, traditionnellement clos par les dogmes religieux et la *moralité*, mais plus généralement par le principe de conservation et la nécessité logique – qui justement sont remis en question. Le bas matérialisme de Bataille le force à constater le fait que la morale traditionnelle est dépassée, en fait, par le résultat des efforts humains qui en montrent la maigreur ; elle ne correspond tout simplement plus à la réalité – en fait elle n'y a jamais correspondu, et c'est bien ce que Nietzsche et Bataille lui reprochent. La libération de l'individu et la recherche

<sup>1</sup> Pour pousser plus loin au sujet de l'édification et de la question de « l'architecture » et de ses limites, voir la première partie de l'excellent ouvrage de Denis Hollier, *La Prise de la Concorde*.

<sup>2</sup> Nous pouvons rapprocher cette « aspiration extrême » de la *gloire*, celle-ci devant pour Bataille être comprise dans l'optique de la communication : la gloire en ce sens est une émanation de force qui part de l'individu vers les autres, communiquant d'autant plus qu'elle ne dispose de force. Comme pour Bataille « être » et « communication » sont à toutes fins pratiques synonymes, on peut en venir à dire que l'on « est » plus ou moins en fonction de notre gloire plus ou moins grande. L'aspiration extrême n'est dès lors pas à comprendre comme repli sur soi, mais plutôt comme ouverture (la plus grande, la plus glorieuse possible) à l'autre. Il faut mettre ceci en rapport avec la question du don, du potlatch, ce que nous nous réserverons cependant de faire en raison de l'espace à notre disposition. L'aspiration extrême renvoie ainsi à la gloire, au rayonnement de l'être individuel hors de ses limites personnelles, à l'*expansion de son être à d'autres*.

de la vérité ne pourront dès lors se réaliser que si l'on fait table rase, si l'on se place d'emblée à l'extérieur des présupposés classiques. C'est en ce sens que Bataille parlera de Nietzsche non pas comme du philosophe de la « volonté de puissance », mais bien comme du philosophe du mal, celui-ci étant compris comme « l'opposé de la contrainte, qui s'exerce, elle, en vue d'un bien » (Ibid. p.17) : par exemple la conservation de la vie, de la cohésion sociale, des rapports de pouvoir qui divisent les individus etc. – le mal et l'exercice de la liberté individuelle ne ferait donc qu'un. Nous reviendrons dans le troisième chapitre sur les questions de la liberté et de la valeur, qui s'articulent de manière très originale chez Bataille.

## I. La Négativité à l'emploi

Friedrich Nietzsche fournit à Bataille l'exemple privilégié d'une raison qui (se) travaille au négatif, qui attaque les fondements de la pensée humaine selon un angle profondément déconstructeur et sceptique ; celui aussi d'une réflexion d'une lucidité impitoyable, d'un travail intellectuel radicalement libre cherchant à combattre l'asservissement sous toutes ses formes ; celui enfin d'une raison qui est réellement *surpassée*, de la vie dionysiaque reprenant le dessus sur le système de la pensée consciente assurée. L'existence individuelle, connotée, subjective au sens émotionnel et pulsionnel du terme est ainsi l'objet que Nietzsche se propose non pas de comprendre et maîtriser, mais où il cherche plutôt à se perdre ; la plénitude de cette existence ne saurait être retrouvée par le langage, et ce n'est qu'en y sombrant, qu'en se laissant porter par le flot de l'expérience que nous pourrions constater l'ampleur des possibilités qu'elles nous offre.

« ...le vrai philosophe – ainsi *nous* semble-t-il, mes amis? – vit sans philosophie, sans sagesse, surtout *déraisonnablement*. Il sent le poids et le devoir de mille tentatives et tentations de la vie : - il se risque sans cesse, il joue gros jeu... » (*Par-delà le Bien et le Mal*, in MÉ p244)

Si la perte est la condition de toute entreprise intellectuelle, l'œuvre de Nietzsche en représente pour Bataille l'*incarnation* la plus explicite et sans doute la plus tragique – « À supprimer l'obligation, le *bien*, à dénoncer le vide et le mensonge de la morale [Nietzsche] ruinait la valeur efficace du langage », à commencer par le sien propre (SN p.11). Le domaine du possible étant épuisé, il ne reste que le silence qui réponde à l'appel, et celui qui adopte une telle position est condamné à un cri de détresse, « le pied pris dans le piège à ours ». C'est en ce sens que Bataille dira de Nietzsche qu'il est « sa seule compagnie sur terre » : seul Nietzsche avant lui a su entrevoir l'impossibilité qui empêche la pensée humaine de réaliser positivement l'absolu, sans pour autant sombrer dans la morosité et l'affliction. Il ne s'agit pas de nihilisme ; au contraire il importe pour Bataille de saisir cette absence de fond, cette impossibilité, comme occasion de création et

d'affirmation tragique<sup>3</sup>. Le mal qu'est la perte de tous les horizons, si on l'envisage de cette façon, correspond en fait au plus grand des biens, car lui seul offre aux hommes la possibilité de communiquer, d'inventer de nouveaux modes de vie inédits, de créer de nouveaux idéaux. Si aucune vérité transcendante n'est donnée, « je ne puis acquérir mais seulement donner... » (SN p.18) : ce qui revient à dire que toute acquisition ne se fera que dans la perspective de la dilapidation glorieuse du *capital*.

Par ailleurs, l'entente muette qui le lie à Nietzsche ne veut pas dire que Bataille soit d'accord avec l'ensemble de ce qu'il a écrit ; sur plusieurs points, Bataille dépasse Nietzsche, ou le contredit. Seulement, selon la perspective qui leur est commune, ce désaccord sur des points de détails n'a pas d'influence sur la valeur générale (absolue) de leur accord ; bien au contraire, pour Bataille, le refus de certaines notions typiquement nietzschéennes (voire de l'ensemble de celles-ci) *confirme* et *renforce* le sens profond du mouvement qui les anime tous deux, et qui refuse de se limiter au niveau de la validité théorique.

Réfléchissant avec lui sur le sens de la perte, il ne faut pas oublier que Bataille fut initialement chrétien, que son athéisme et son désenchantement sont les suites d'une foi primitive en l'absolu et d'un espoir de plénitude ; c'est toujours en tant qu'idéaliste *supprimé* que Bataille réfléchit<sup>4</sup>, sans quoi les notions d'angoisse et de souffrance n'auraient pas l'importance qu'elles possèdent effectivement chez lui. Le désir de la totalité (qu'il se manifeste comme foi chrétienne ou système philosophique n'a pas d'importance) *précède* chez Bataille la constatation de la perte absolue de celle-ci, et c'est toujours en visant l'absolu (se sachant par ailleurs condamné à le manquer à chaque coup) que se développe sa réflexion. « Tout le monde sait ce que représente Dieu pour l'ensemble des hommes qui y croient, et quelle place il occupe dans leur pensée, et je pense que lorsqu'on supprime le personnage de Dieu à cette place-là, il reste tout de même

<sup>3</sup> La création et l'affirmation ont une importance fondamentale pour Bataille qui écrit, dans l'Apprenti Sorcier : « Celui qu'un besoin de créer possède ne fait qu'éprouver le besoin d'être homme. » Cela se passe de commentaire, tant l'adéquation entre « créer » et « être homme » paraît complète.

<sup>4</sup> On reconnaît dans cette position d'idéaliste supprimé le mouvement que Bataille reproche à Hegel de n'avoir pas accompli à la fin de la *Phénoménologie*, savoir de sortir du cadre de la

quelque chose, une place vide. C'est de cette place vide que j'ai voulu parler. » (MCQE, p.12) C'est ainsi sur le mode de la trace que Bataille envisage toutes les constructions de l'esprit humain : trace qui ne renvoie pas à la présence qu'elle semble indiquer, mais plutôt à l'absence de tout objet représenté. Dans cette optique, ce sont toutes structures cognitives humaines qui sont mises en cause, en tant que systèmes représentatifs fondés sur l'absence. Bataille ne cherche pas à se soustraire au mécanisme de l'indication et de la trace, les sachant inévitables, mais plutôt à démontrer les conséquences et les illusions découlant de ce mode de fonctionnement nécessaire à tout système conceptuel.

Ce fonctionnement du savoir sur le mode de la trace est encore l'un des effets inévitables de la souveraineté de ce qui est. Il expose le fait que la récupération du réel sous l'égide du discours est impossible, que le discours ne saisit jamais la chose en soi, pleinement et sans dérivation, mais la présente plutôt pour mieux voiler ce qu'elle est, en nier profondément la singularité et la particularité – qui précisément sont ce qui à chaque coup échappe, n'en demeurant pas moins le seul mode d'être selon lequel existe « ce qui est ». Le seul choix conséquent en vertu de ce fait fondamental de la pensée serait celui de se taire, mais, puisqu'il faut parler, puisque la communication est nécessaire et avant tout profondément désirée, la parole authentique sera celle qui tient compte de cette lacune qui par un double mouvement la rend possible et inadéquate à la fois.



## II. Théorie et Tragédie : l'homme entier

Dans *La Naissance de la Tragédie*, Nietzsche développe une critique de la science (et de la rationalité en général) qui met l'accent sur le caractère chaotique et déchirant de l'existence, par opposition à la froide mesure de l'espace théorique. Il affirme dans sa préface tardive de l'ouvrage que « la science pour la première fois [y est] saisie comme problématique et suspecte » (p.12), et se propose d'établir une critique de la scientificité, « d'examiner la science dans l'optique de l'art, mais l'art dans celle de la vie » (p.13). Sa critique de la science se fera alors selon une perspective plus large, qui englobe et surpasse le domaine des connaissances, mettant l'accent sur l'expérience vécue et sur les entraves posées par une approche scientifique du réel quant à la possibilité de ce qu'on peut appeler à la suite de Bataille « l'existence entière » de l'individu, qui le confronte constamment au vide et à l'abîme en refusant le confort des convictions intellectuelles. Toute pratique doit dès lors être considérée selon une perspective générale qui met l'accent sur l'immanence, et tout jugement doit reposer non seulement sur les critères positifs des activités spécialisées, mais d'abord et avant tout être exercé selon la perspective de l'existence libre et entière.

### *L'homme théorique*

Nietzsche explique la naissance de la tragédie grecque par la confrontation de deux principes opposés : l'*apollinien*, domaine des limites, de la mesure et de la clarté, et le *dionysiaque*, domaine de l'ivresse, du déchirement et des ténèbres<sup>5</sup>. Nous pouvons transposer cette opposition en celle, plus proche de Bataille, des espaces théorique et tragique. L'homme théorique est dans cette perspective celui qui se limite aux constructions rassurantes de l'esprit humain, qui ignore ce qui dépasse son entendement de peur que cela ne l'emporte. Le lien à faire entre cette constatation et l'idée de « tache aveugle » dont il a été question dans le chapitre sur Hegel est clair et il paraît inutile de s'y attarder. C'est qu'en réalité, du point de vue théorique, l'adéquation entre « véritable » et

« compréhensible » est complète, et l'homme théorique ne peut admettre de principe autre que celui qui lui permet d'aborder le réel en le présupposant appréhendable et pondérable. En ce sens, il se refuse à lui-même l'existence entière, précisément parce qu'il ne s'attarde qu'à l'un des aspects de son expérience – en l'occurrence celui qu'il maîtrise et qui est à sa portée, mais qui, pour cette raison, le restreint à répéter ce qui a historiquement été réalisé avant lui. « L'intention qui refuse ce qui manque de sens est en fait le refus d'être entier, c'est en raison de ce refus que nous n'avons pas conscience de la totalité de l'être en nous. » (SN, p. 24) C'est pour cette raison que Nietzsche autant que Bataille voient dans le rejet de l'inconnu une auto-mutilation, une auto-castration : c'est par un choix *raisonnable* et soucieux de conservation que l'homme théorique rejette l'irrationnel, s'asservissant au principe de raison et de mesure qui est le fondement de la sphère apollino-théorique. Cet asservissement au passé (au connu) empêche l'accès au sommet, puisqu'il contraint celui qui en est victime à demeurer rivé au possible, qui s'oppose aux valeurs extrêmes constitutives de l'expérience du sommet. La position de Bataille à cet égard est sans équivoque : « la rupture avec les entités morales donne à l'air respiré une vérité si grande que j'aimerais mieux vivre en infirme ou mourir plutôt que retomber en servitude. » (SN p.13) L'importance de la solitude, autant pour Nietzsche que pour Bataille, tient au fait qu'elle seule confronte celui qui la vit profondément à l'absence de solution face à l'angoisse ; au contraire, le refus de la solitude (l'adhésion aux modèles sociaux en place), tend à laisser flotter l'illusion d'être dans le vrai, dans le bien, jette l'individu dans la complaisance, tout en lui retirant la possibilité de changer le monde – puisqu'il l'accepte tel qu'il le reçoit.<sup>6</sup> Il ne faudrait pas croire par ailleurs que la solitude soit essentiellement souhaitable pour Bataille et

<sup>5</sup> Pour plus de détails sur cette opposition, voir *La Naissance de la Tragédie*.

<sup>6</sup> Il est intéressant de comparer cette position à celle de Heidegger sur la question de l'authenticité et le thème du « on » ; Bataille était lui-même conscient de cette proximité entre sa pensée et celle de l'auteur de « Etre et Temps », surpassant tout ce qui les sépare. « Le peu que je connais de *Sein und Zeit* me semble en même temps judicieux, haïssable. Ma pensée, c'est possible, en quelques points procède de la sienne. D'ailleurs on pourrait, j'imagine, déterminer un parallèle suivi des deux. J'ai choisi néanmoins de tout autres chemins et ce que j'arrive à dire enfin n'est représenté, chez Heidegger, que par un silence (il n'a pu, semble-t-il, donner à *Sein und Zeit* le tome II sans lequel il reste en suspens. » (O.C. V, p.474) Si elle confirme ce que nous avançons, cette note n'en manifeste pas moins pour autant l'ignorance où se tint Bataille de ce qu'il est convenu d'appeler « le second » Heidegger.

Nietzsche, et ce bien qu'elle soit sans aucun doute nécessaire : nous verrons un peu plus loin l'importance accordée par l'un et l'autre à la communication, à la communauté, et à la recherche de celles-ci.

Il est fondamental de noter que, pour Nietzsche, se limiter à une vision théorique du monde, par essence optimiste en ce sens qu'elle s'oriente en vue d'une fin positive et totale, est un signe de faiblesse et de décadence : celui qui n'a plus la force de supporter la vérité tragique de la perte et d'y voir la possibilité de l'exercice de sa propre force n'a d'autre choix que de se complaire dans une vérité à sa mesure, à la mesure de tous – sans pour autant en obtenir la valeur absolue. Ainsi, la science est suspecte, car au lieu de fournir à celui qui s'y adonne l'assurance et la maîtrise absolue du réel auxquelles il prétend parvenir<sup>7</sup>, elle oblitère et limite son existence à une fade succession d'événements sans envergure. On peut dire de l'homme théorique qu'il est un homme *châtré* dans la mesure où ce sont précisément les éléments de valeur intensive extrême *de son expérience* qu'il exclut, indépendamment du fait qu'ils représentent *inévitablement* une facette fondamentale de son existence, n'admettant comme vraies que des domestications et des réductions logiques, par nature peu dérangeantes, mais aussi peu « énergétiques ». C'est ainsi toute la représentation en tant que réduction et dépotentialisation de l'expérience (qui, *vécue*, inclut nécessairement des données émotionnelles immanentes non quantifiables) qui est rejetée. L'homme théorique, face au déchaînement de force et à l'ouverture que représente l'univers, face à sa liberté profonde, choisit la servitude et la fermeture, les œillères rassurantes. En ce sens où elle n'est plus posée par Nietzsche comme le moyen par lequel nous acquérons la vérité absolue, la science, en tant qu'elle ne répond qu'à des critères de cohérence interne,

---

<sup>7</sup> Le fait que les scientifiques dans la grande majorité des cas soient conscients de l'impossibilité rudement biologique qui les empêche de prétendre personnellement au savoir absolu ne change rien à l'orientation fondamentale de la science comme pratique collective, tournée vers le savoir total ; en fait, dans la perspective de Bataille, une telle conscience ne fait qu'accentuer le caractère asservissant de la pratique scientifique, en ce sens où la jouissance du savoir absolu est toujours renvoyée non seulement à plus tard, mais de surcroît réservée à autrui. « Nous n'avons pas l'habitude d'en tenir compte, si nous réfléchissons, si nous parlons, mais la mort nous interrompra... Toute question restera finalement sans réponse. Et je me déroberai de telle façon que j'imposerai le silence. Si d'autres reprennent la besogne, ils ne l'achèveront pas davantage et la mort comme à moi leur coupera la parole. L'être recevrait-il une autonomie plus véritable? » (SN p. 77)

représente pour lui ce qui nous sépare à tout jamais de la vérité de l'existence individuelle et subjective (la seule qui nous soit accessible, la seule qui vaille), et qui, contrairement à ce que l'on croyait généralement avant lui, est posée comme soustraite à la nécessité du sens, celui-ci prenant la valeur d'une excroissance, d'un épiphénomène de la conscience de soi – dans le vocabulaire nietzschéen d'une *maladie*. Celui qui œuvre pour la science rejette ce faisant la possibilité d'une affirmation radicalement personnelle, et accepte de s'effacer au nom d'une *discipline* qui le surpasse et l'assimile : il devient une fonction anonyme d'un système qui le nie profondément comme individualité irremplaçable.

« Etre libre signifie n'être pas fonction. Se laisser enfermer dans une fonction, c'est laisser la vie s'émasculer. La tête, autorité consciente ou Dieu, représente celle des fonctions serviles qui se donne et se prend elle-même pour une fin, en conséquence celle qui doit être l'objet de l'aversion la plus vivace. » (G.B., *Propositions*, O.C. XII, p.471).

Mais encore :

« Je place chacun de nous devant ce dilemme : vivre de faux-fuyants, se donner une viabilité avec des trucs et pour ne pas mourir refuser la vie – ou bien : librement laisser se jouer une tragédie ivre et demeurer inertes, silencieux comme la maison abandonnée... acceptant de se rendre à la vérité de la RUINE. » (O.C. VII, p.428.)

Ainsi tout système signifiant (dès lors nécessairement humain) se pose comme entrave à la réalisation de l'individu : y adhérant, l'homme théorique rejette la possibilité qui le constitue néanmoins profondément comme individu de s'affirmer et de développer une « éthique »<sup>8</sup> personnelle. Le fait d'y adhérer correspond dès le départ à une soumission volontaire de l'individu à l'ordre en place, soumission qui est tout à fait opposée au mouvement de mise en question que représente pour Bataille chaque être humain. « Le plus grand des maux qui frappent les hommes est peut-être la réduction de leur existence à l'état d'organe servile... Il est (...) impossible de remédier à l'insuffisance qui diminue celui qui

<sup>8</sup> « Éthique » est ici mis entre guillemets, car il ne s'agit pas de développer un canon moral dogmatique personnel, mais plutôt de dépasser le niveau de l'illusoire certitude morale. C'est en ce sens que Bataille parle, dans *La Littérature et le mal*, d'une « hypermorale ». C'est néanmoins le terme adéquat, qui rend compte de la nécessité de communication qui constitue l'individu, de l'ouverture à l'autre qu'il est profondément.

renonce à devenir un homme entier pour n'être plus qu'une des fonctions de la société humaine. » (*L'Apprenti Sorcier*, O.C. II p.524) La recherche d'un dépassement des normes en place, de ce qui constitue l'humanité à un moment donné<sup>9</sup> ne peut entraîner que la perte absolue des références, des valeurs qui permettent le jugement et qui constituent précisément la limite à surpasser : ce n'est pas sans raison que Bataille met côte à côte ces deux phrases ; la première est de lui, la seconde de Nietzsche :

« Une morale qui n'est pas la conquête d'un possible  
au-delà du bien n'est-elle pas risible?  
'Nier le mérite, mais faire ce qui dépasse toute  
louange, voire toute compréhension' »  
(SN, p. 36)

S'il faut « nier le mérite », c'est que toute reconnaissance signifie pour Nietzsche que nous ne sommes pas encore allés assez loin : l'objet, l'acte digne de louange n'est tel qu'en vertu du fait qu'il s'inscrit dans la sphère homogène – il n'est pas encore suffisamment libre pour remettre en question les normes qu'il devait pourtant chercher à nier. L'homme théorique est à la recherche du mérite, celui-ci consacre l'extrême du possible atteignable pour lui : ce qui ne fait que confirmer son insertion totale dans les structures en place, et, du point de vue nietzschéen, son absence de puissance. On le dit « châtré » exactement en ce sens où la puissance lui manque qui lui permettrait de dépasser l'ordre en vigueur et de supporter ce qui pourtant le constitue comme être humain soumis aux mouvements de la passion.

### *L'homme tragique*

S'oppose à l'homme théorique, qui refuse toute la part de son existence qu'il ne saurait intégrer aux constructions idéales qui régissent sa vie, l'homme tragique, qui correspond à ce que Bataille nomme « l'homme entier »<sup>10</sup>. Ce dernier est celui qui profondément dit « oui » à l'univers tel qu'il en fait

---

<sup>9</sup> Ce caractère ponctuel de la remise en question des normes sociales est en un sens indépassable ; en réalité, ce dont il est question est plutôt une remise en cause de la normativité en tant que telle, indépendamment des formes historiques qui l'incarnent.

l'expérience, sans ressentir la nécessité absolue de le comprendre – conscient en fait de l'impossibilité insurmontable à le comprendre totalement à laquelle il est confronté<sup>10</sup>. Il se situe dès lors du côté de l'immanence, en ce sens où il ne se reconnaît pas la possibilité de prendre le pas de recul qui lui permettrait d'analyser exhaustivement l'univers qui l'entoure et dont il fait irrémédiablement partie, pas plus d'ailleurs qu'il n'accorde ce privilège à une quelconque autorité extérieure éventuelle : « ... l'existence entière se situe au-delà d'un sens, elle est la présence consciente de l'homme dans le monde en tant qu'il est *non-sens*, n'ayant rien à faire sinon d'être ce qu'il est, ne pouvant plus se dépasser, se donner quelque sens en agissant. » (SN, p.20)

L'homme entier se distingue encore de l'homme théorique en tant qu'il se refuse à admettre la possibilité d'une totalisation du réel sous le mode de la connaissance, sachant que tout savoir est réducteur par rapport aux forces émotives et pulsionnelles en jeu dans toute expérience vécue. Ce refus de la totalisation s'étend à toute activité spécialisée, en ce sens où n'importe laquelle de celles-ci n'envisage et n'envisagera toujours le réel que selon une perspective très précise et soumise à l'accomplissement d'une fin postérieure chronologiquement et non pas d'après la « totalité dans l'instant ».

« Si un homme se tient pour philosophe, s'il accepte d'être aussi tenu pour tel, cela va plus loin que d'être pâtissier ou chanteur, il renonce à être un 'homme entier'. Un pâtissier, un chanteur, ne peuvent prétendre être un 'homme entier' comme chanteur ou comme pâtissier. Le philosophe, dans la mesure où il veut être un 'homme entier', le veut *comme philosophe*. Mais à la mesure de sa prétention, l'on doit voir aussitôt que la philosophie n'est qu'une activité spécialisée : l'homme entier ne justifie son caractère que perdu dans l'immédiat, il le perd chaque fois qu'en vue d'une fin ultérieure, il se limite à une activité déterminée. C'est la contradiction du philosophe d'être amené à confondre un *instrument* misérable avec la totalité de l'être. » (*Postulat Initial*, in O.C. XI, p.234-5, je souligne)

<sup>10</sup> « ... définition de l'homme entier : *l'homme dont la vie est une fête 'immotivée'*, et fête en tous les sens du mot, un rire, une danse, une orgie qui ne se subordonnent jamais, un sacrifice se moquant des fins, des matérielles et des morales. » (SN, p.26)

<sup>11</sup> Si l'on se fie à Michel Surya (voir sa *Chronologie*, dans le *Magazine Littéraire*, no.243, juin 1987), Bataille « a[vait en 1924] l'intention de former un mouvement littéraire, *Oui*, 'impliquant un perpétuel acquiescement à toutes choses', en opposition au groupe « Non » issu du mouvement Dada. On peut alors difficilement l'accuser de nihilisme.

L'homme entier est dit « tragique » en vertu du fait qu'il a conscience de son impuissance fondamentale, et du caractère universel de celle-ci : l'espoir en lui est mort, et c'est accusant le coup de cette disparition qu'il doit continuer à lutter dans l'angoisse. Il s'oppose à l'homme théorique en tant que ce dernier est optimiste, ou pire encore satisfait ; l'homme tragique sait la satisfaction impossible, et n'en demeure pas moins forcé de jouer le jeu, d'accepter (jusqu'à un certain point) l'illusion apollinienne tout en la reconnaissant pour ce qu'elle est – en empruntant les mots de Nietzsche, le philosophe-artiste doit être conscient de l'absurdité qu'il représente. Il se trouve alors dans une situation de déchirement absolu, sa seule certitude étant que toute certitude est un mensonge, que tout acquis est un leurre. Il est homme « entier », parce que *toute* son existence est entraînée et impliquée dans cette perte, et qu'il se sait voué non seulement à l'ignorance perpétuelle, mais encore plus radicalement à la disparition. L'homme théorique, pour sa part (et en particulier l'homme religieux et moral), est optimiste dans la mesure exacte où il ne reconnaît pas cette absence de fond qui ronge l'homme tragique, et la camoufle derrière l'espoir (la certitude) d'une plénitude et d'une éternité positives à venir *de son être personnel*. C'est en ce sens qu'il faut comprendre le « bas matérialisme » de Bataille : avant d'être une position théorique, celui-ci est d'abord le constat d'une absence – celle du domaine transcendant qui garantirait et justifierait telle ou telle pratique comme étant valable, effective, authentique, qui assurerait la pérexistence de l'individu dans le domaine de la vérité dévoilée.

Ce désenchantement face aux structures en place enjoint l'homme tragique à les surpasser. Ses efforts ne se feront donc pas dans le sens de la totalisation, mais plutôt de la révolte : tragique elle aussi, se sachant incapable de remplacer l'autorité qu'elle dénonce. Au niveau du travail intellectuel, l'attitude de l'homme entier le force à prendre position face aux idéaux, à s'y opposer en fonction d'une exigence de liberté radicale qui implique l'autonomie et la négation du donné.

### III. La communication

La distinction entre l'homme théorique et l'homme tragique nous a mené à analyser deux points de vue radicalement exclusifs l'un de l'autre quant au statut de l'univers, et du rapport de l'individu à celui-ci. L'homme théorique envisage l'univers comme étant essentiellement clos : ceci revient à dire que, puisqu'il est posé comme étant compréhensible, accessible par la connaissance, il est envisageable pour l'homme théorique d'en arriver à l'adéquation de son être personnel et de l'univers en tant qu'entité comprise et limitée. Il est ainsi justifié dans cette perspective d'opérer un repli sur soi et de réfléchir, en solitaire, sur l'univers en visant l'adéquation finale avec celui-ci. L'unité (la totalité constituée) qu'il se croit autorisé à trouver en lui-même, l'homme théorique l'accorde aussi à l'univers : de la même façon, l'existence éternelle qu'il se croit justifié d'accorder à son âme (dans la mesure où il est religieux), il l'accorde à l'univers ; c'est ainsi l'imperfection et la finitude radicale de toute chose que l'homme théorique rejette, au profit d'une arbitraire position de la plénitude comme essence de ce qui est, position se présentant dans l'optique de Bataille comme étant essentiellement le résultat de l'angoisse où l'homme (toute homme) se trouve par rapport au fait inévitable de sa mort. Une telle position – nécessairement idéaliste, en ce sens où elle pose la subsistance de l'être individuel au-delà des limites de son existence physique – apparaît aux yeux de Bataille et Nietzsche symptomatique d'un individu qui n'a pas la force de supporter la réalité indépassable de la perte qui le détermine, et prend la figure d'un mensonge rassurant – étant ainsi le contraire de l'attitude de lucidité tragique qui est exigée par Nietzsche et Bataille.

L'homme tragique, au contraire, refuse la possibilité de comprendre l'univers de manière purement conceptuelle en vue d'en assurer la restitution complète et la subsistance, et met l'emphasis sur la vie florissante et déchaînée, sur le mouvement aveugle de force qu'il représente, qui est voué, en tant que dépense pure, à se résoudre en rien : l'être n'étant le propre d'aucun être particulier, correspondant plutôt à la nécessité de leur disparition continuelle et du déplacement de l'énergie qu'ils représentent, l'homme tragique constate



l'erreur qui consiste à lui accorder une position stable insoumise à la nécessité de la perte, qui affecte *universellement* ce qui est. Il n'en reste pas moins que le but ultime de l'homme théorique et de l'homme tragique est essentiellement le même, savoir l'adéquation de l'être personnel à la totalité de ce qui est. Seulement, dans la position tragique, il n'est plus question de se replier sur soi afin de réfléchir sur le monde qui nous entoure en espérant en comprendre la vérité profonde indépendamment des individualités irréductibles qui le constituent, mais plutôt de chercher à faire l'expérience de tout ce qui est *directement*, sur le mode immanent de la communication en vue de la relance du mouvement, de la communication réfléchie. Cependant, l'expérience directe et complète étant impossible en raison de l'obstacle que représente la conscience par rapport au libre mouvement de l'être, on se place alors dans une situation vouée à l'échec, d'où le caractère tragique d'une telle position<sup>12</sup>.

En fait cela va beaucoup plus loin : la déchirure qui rend possible la communication mais exclut du coup qu'on l'envisage de manière purement positive est pour Bataille la donnée fondamentale de l'être, d'une part, et d'autre la donnée fondamentale de l'existence humaine consciente. Ainsi écrit-il dans *L'Expérience intérieure* que « l'existence est *communication* – [...] toute représentation de la vie, de l'être, et généralement de 'quelque chose' est à revoir à partir de là. » (p.115) L'importance de la communication n'est donc pas secondaire à ses yeux, mais elle représente plutôt la vérité première et inaliénable à partir de laquelle toute conception de l'être doit s'élaborer en tant que l'être ne nous est toujours donné que dans le mouvement imparfait de la communication. Cette vérité n'est cependant pas atteignable au sens où l'on pourrait comprendre les mécanismes de la communication et ainsi pallier les lacunes d'un rapport nécessairement partiel, déchiré. La communication s'oppose à la possibilité de la totalisation, en ce sens où, admettant la réalisation du savoir absolu, il resterait encore à le partager – cependant, le communiquant, nous perdriions nécessairement le

---

<sup>12</sup> Il faut prendre ce terme de « position » au sens fort : c'est du résultat d'une *décision* initiale dont il s'agit, et non pas d'une nécessité ou d'un état de fait donnés et inévitables, et ce, indépendamment du fait que l'on se situe du côté tragique ou théorique de l'opposition. Seulement, il est clair que dans l'optique de Bataille, seule la position tragique peut prétendre à l'authenticité.

caractère de plénitude immanente que son caractère « absolu » devrait pourtant exiger.

De la même manière, la primauté de la communication quant à la découverte de l'essence de ce qui est amène nécessairement à poser le mouvement et l'incomplétude comme données fondamentales de cette essence :

« Ce qu'on appelle un 'être' n'est jamais simple, et s'il a seul l'unité durable, il ne la possède qu'imparfaite : elle est travaillée par sa propre division intérieure, elle demeure mal fermée et, en certains points, attaquable du dehors. » (EI, pp.110-1)

Mais encore, si on l'applique à la recherche de l'essence de l'être individuel, la communication force de nouveau la position d'un être déchiré, multiple, travaillé de l'intérieur par le mouvement de communication qui régit l'être de tout ce qui est :

« Ce que tu es tient à l'activité qui lie *les éléments sans nombre qui te composent, à l'intense communication de ces éléments entre eux*. Ce sont des contagions d'énergie, de mouvement, de chaleur ou des transferts d'éléments, qui constituent la vie de ton être organique. La vie n'est jamais située en un point particulier : elle passe rapidement d'un point à l'autre (ou de multiples points à d'autres points), comme un courant ou comme une sorte de ruissellement électrique. Ainsi, où tu voudrais saisir ta substance intemporelle, tu ne rencontres qu'un glissement, que les jeux mal coordonnés de tes éléments périssables. » (Ibid., p.111, je souligne)

Ceci amène Bataille à rejeter la position théorique visant la totalité – et donc l'être limité, refermé et complet – au profit d'une sagesse tragique qui ne peut être qu'ouverture indéfinie et refus de la stabilité, de l'arrêt du mouvement. Les propositions théoriques ne sont alors pas discréditées en tant que telles ; elles n'apparaissent véritablement fâcheuses à Bataille que dans la mesure où elles se fondent sur le principe de clôture du réel, dans la mesure où un individu prétend, grâce à elles, obtenir une position transcendante par rapport au mouvement aveugle et incessant d'énergie qui constitue la vérité de l'univers. Le problème est que ce mouvement d'énergie est proprement innomable, que le discours tend nécessairement à le limiter à des formes précises et clairement définies qui ne sauraient en réalité rendre compte du caractère « impossible », profondément

inattendu, de l'événement. Le jeu des renvois d'énergie est pour Bataille absolument étranger à la définition, à la stabilisation : toute tentative en ce sens représente une entrave à la libre expansion, dispersion et ultimement disparition de ce qui est. La position tragique en ce sens ne saurait correspondre à la position théorique, et doit plutôt être comprise comme glissement, comme point de passage (et non pas d'arrêt) de l'être en vue de son déploiement, de la perpétuation de son mouvement sans fin. La communication dont parle Bataille n'est ainsi pas seulement la communication limitée propre au discours et aux phrases échangées, mais est à comprendre de façon beaucoup plus radicale comme renvoyant à l'ouverture nécessaire, à la blessure qui empêche tout être de prétendre à l'isolement complet : c'est en ce sens où vie et ouverture sont essentiellement une seule et même chose, puisqu'on ne peut imaginer de vie consciente qui ne soit fondée dès le départ sur le rapport à l'extériorité. Plus encore, il faut constater que la conscience, qu'elle prétende ou non à l'absolu et à l'unité, est constituée de part en part par cette ouverture originaire à l'autre, dont elle représente une excroissance, une spécialisation.

« Je ne suis et tu n'es, dans les vastes flux des choses, qu'un point d'arrêt favorable au *rejaillissement*. Ne tarde pas à prendre une exacte conscience de cette position angoissante : s'il t'arrivait de t'attacher à des buts enfermés dans ces limites où personne n'est en jeu que toi, ta vie serait celle du grand nombre, elle serait 'privée de merveilleux'. Un court moment d'arrêt : le complexe, le doux, le violent mouvement des mondes se fera de ta mort une écume éblouissante. *Les gloires, la merveille de ta vie tiennent à ce rejaillissement du flot qui se nouait en toi dans l'immense bruit de cataracte du ciel.* Les fragiles parois de ton isolement où se composaient les multiples arrêts, les obstacles de la conscience, *n'auront servi qu'à réfléchir un instant l'éclat de ces univers au sein desquels tu ne cessas jamais d'être perdu.* » (EI, p.112, je souligne)

La totalisation étant impossible, ce qui prime, de manière nécessaire et inévitable, est la relance du jeu. En ce sens, le mot même de réflexion, classiquement compris comme retour sur soi de l'être s'étant tourné vers l'autre, implique au contraire pour Bataille que la réflexion ne se fasse toujours que dans la perspective de sa retombée dans le mouvement sans fin de l'univers, de son retour vers l'altérité et sa remise en jeu comme nouveau donné à surpasser

(nécessairement surpassé) : toute position n'est ainsi que l'occasion d'une inévitable reprise du mouvement, et doit, pour être posée de manière authentique, faire la part à cette nécessité du dépassement qui l'affecte. L'aspiration extrême de Nietzsche et Bataille ne saurait alors être comprise comme capitalisation ou accumulation, mais au contraire comme dépense extrême du capital accumulé, qui seule répond au mouvement de disparition qui conditionne l'existence de tout ce qui est. La dialectique « sans réserve » que Bataille exige refuse la primauté de l'individualité, qui n'est toujours telle qu'en vertu de la position d'une altérité radicale vouée à l'englober, et finalement, la réduire à rien.

Ceci nous amène à voir que la gloire est corollaire d'une perte de soi : alors que « l'absurde petit tassement » de la sphère théorique vise la préservation de l'individualité en son propre élément, la gloire au contraire implique le dépassement de l'individualité et la projection de celle-ci dans l'altérité. D'un mouvement d'intériorisation et d'accumulation, il s'agit donc de passer à un mouvement d'extériorisation et de dilapidation des ressources. La communication est la mesure de la gloire en ce sens où ne communique davantage que ce qui dispose de davantage de force : comme nous le verrons plus loin, la valeur est directement reliée par Bataille à l'intensité de l'expérience vécue indépendamment de la forme où celle-ci se manifeste : l'intensité est ainsi dépositaire de la valeur en ce sens où ce sont les expériences les plus intenses qui forcent le plus l'admiration (la reconnaissance) et permettent ainsi une expansion plus grande de l'être individuel.

### *Radicaux libres*

Cette réflexion sur la communication nous a permis de présenter quelques données qui seront fondamentales à l'approche de la souveraineté : la perte, le mouvement, la gloire, la déchirure, la disparition. Comme nous le verrons dans la seconde partie du mémoire, la souveraineté *est* essentiellement communication et mouvement, ce qui la rend inappropriable, impossible à stabiliser en une forme pure. Elle met en jeu la même nécessité de la disparition qui compromettrait la possibilité d'une communication pleine. Ceci rend compte

du fait que la souveraineté ne peut être exclusivement attribuée à qui que ce soit ou à quoique ce soit comme son privilège exclusif, mais qu'elle représente un « état » de liberté commun à tout ce qui existe.

De même, l'approche généalogique nietzschéenne a permis de découvrir et de souligner le caractère profondément factice et mensonger de tous les édifices conceptuels développés par l'homme en vue de l'appropriation de la vérité absolue. Elle expose ainsi en négatif la fondamentale liberté de l'univers, qui ne peut et ne pourra jamais être réduit au mouvement d'accomplissement d'une nécessité donnée en tant que celle-ci n'est toujours que le résultat d'efforts de réflexion humains, et non pas transcendante au sens fort et métaphysique du terme. Le seul mouvement véridique de la pensée apparaît sous ce jour comme la reprise de l'affirmation glorieuse et gratuite de l'univers par l'individu laissé à lui-même hors des cadres classiques de l'activité, mais voué à la quête d'autrui. Ce mouvement est assuré par l'affirmation personnelle libre, qui ne saurait se limiter à des questions particulières, mais envisage toujours l'ensemble du problème, ou encore l'ensemble *comme* problème. Le retour à l'individu est en ce sens inévitable, puisque la perspective absolue manque toujours et perpétuellement, mais ne saurait par contre fournir l'accès à quelque vérité absolue ou transcendante identifiable.

C'est sur la liberté fondamentale de l'univers (et par conséquent de l'individu) que Bataille fonde son approche de la souveraineté ; en fait, comme nous le verrons dans les pages qui viennent, celle-ci se présente essentiellement comme la *même chose* que cette liberté profonde qu'il s'agit de reprendre en soi comme nécessité du refus opposé à *toute forme* d'asservissement ou de limitation. Et c'est sur les bases de cette liberté que Bataille en appellera à une *hypermorale* où toutes les notions classiques de « valeur », « bien », « mal », « droit » etc. seront à revoir. Cette hypermorale de la liberté absolue est en quelque sorte, en filigrane, l'objet de la prochaine section.

**Première digression en guise d'interlude :  
Le Non-Savoir**

Le non-savoir est chez Bataille un thème d'une importance fondamentale qui condense en quelque sorte sa critique de l'aspiration humaine à la totalisation de l'expérience dans les limites de la conscience. Il accuse et expose la portée tout à fait générale de la notion de jeu, à laquelle est réduite toute entreprise humaine en raison de l'absence de fondement qui la rend possible. De cette façon, le non-savoir correspond à une position indépassable, en ce sens où tout dépassement tendrait à faire du non-savoir l'effet d'une cause le précédant, ce qui n'est pas le cas en raison de la valeur radicalement libre qu'il expose.

Il ne faut pas associer « non-savoir » et « ignorance » d'une façon trop directe. Certes, le non-savoir manifeste la primauté de l'ignorance, la nécessité de l'ignorance fondamentale où se trouve l'homme par rapport aux questions les plus profondes qui s'offrent à lui ; cependant, le non-savoir implique nécessairement la connaissance, qui n'est en quelque sorte que le chemin menant jusqu'à lui. Il n'est donc pas une attitude naïve, non réfléchie, mais au contraire représente le résultat d'une « réflexion sur la réflexion », et est indissociable d'une tentative de réponse qui le précède chronologiquement, mais qui révèle en bout de ligne la primauté ontologique et l'irréductibilité fondamentale de l'absence de réponse. On n'acquiert de cette façon le non-savoir qu'une fois le savoir absolu établi, en le dépassant. L'ignorance que le non-savoir manifeste n'est donc pas celle de celui qui se complaît dans l'ignorance (qui ne sait effectivement *rien*), mais celle de celui qui, sachant tout, sait aussi que ce savoir, nécessairement lié à la résolution de questions ponctuelles, se résume en dernière analyse en *rien* lorsqu'il s'agit de répondre à « la question la plus profonde »<sup>1</sup>, qui pour Bataille se résume à : « pourquoi est-il nécessaire que ce que je sache existe réellement ? » Le non-savoir correspond ainsi à la constatation, une fois le savoir absolu atteint, du caractère fortuit et essentiellement *insignifiant* de celui-ci.

---

<sup>1</sup> À ce sujet nous renvoyons au chapitre « La question la plus profonde », inclus dans *La Parole plurielle* de Maurice Blanchot. Bataille y est implicitement mentionné, et le rapport des réponses particulières à l'ultime absence de réponse quant à l'ensemble de ce qui est y fait l'objet d'un développement très précis.

« La vie va se perdre dans la mort, les fleuves dans la mer et le connu dans l'inconnu. La connaissance est l'accès de l'inconnu. Le non-sens est l'aboutissement de chaque sens possible. » (EI, p.119)

Le non-savoir correspond, après avoir donné toutes les réponses, à la constatation que jamais ces réponses ne sauraient être ultimement justifiées, qu'elles demeurent inaptes à donner un sens à « ce qui est », à l'existence de l'univers indépendamment de l'activité humaine. « Le non-savoir atteint, le savoir absolu n'est plus qu'une connaissance entre autres. » (EI, p.69)

Seulement, il est impossible de localiser le non-savoir, de lui donner forme, puisqu'il est renvoyé à un mouvement de fuite qui ne saurait être récupéré dans le domaine du connu. L'absence d'une réponse absolue est en ce sens insurmontable, et c'est en tant que telle qu'elle rend possible (et nécessaire) la réflexion : le savoir absolu, s'il était authentique, excluerait la possibilité de parler, puisque tous les effets et toutes les causes seraient d'emblée connus. C'est justement en vertu de son ignorance fondamentale que l'homme est voué à une reprise sans fin du questionnement. De la même manière, toute réponse fournie à la mise en question sans fin que représente l'existence de l'être humain est à revoir en fonction de ce caractère délié, inaccessible du « fond des mondes ». Il ne faut donc pas comprendre le non-savoir comme un savoir potentiel qui reste à exposer, mais bien comme étant radicalement inconnaissable, informulable. Ce qu'il manifeste est plutôt la séparation radicale de l'existence et du savoir, de l'impossibilité où chacun se trouve de faire correspondre rigoureusement le résultat de son objectivation de « ce qui est » avec celui-ci compris comme liberté inaliénable, existence muette qui ne peut être envisagée comme réalisation d'un principe ontologique que dans la mesure où justement on en fait un *objet* de la conscience — toujours subjective et constamment tournée vers des fins particulières.

Ce statut d'objet est pour Bataille très problématique, car il implique une séparation et une distance qu'on ne saurait admettre dans la perspective d'une relation pleine et immanente à « ce qui est ». Cette séparation est, comme nous le verrons plus loin, le résultat du développement de la conscience humaine, qui ne peut se développer que sous la forme du sujet *s'opposant* au monde, et exclut ainsi



la possibilité d'une correspondance pure, authentique, du sujet à l'objet qu'il met en question. Ce qui manquerait, selon Bataille, au moment même où le savoir absolu se réalise, serait un contact immanent et fusionnel avec « ce qui est », rapport qui excluerait la possibilité de distinguer « moi » et « non-moi » précisément dans la mesure où ce qui est recherché est la totalité *unifiée*. Bataille insiste à de nombreuses reprises sur le fait que cette unité est *impensable*, impossible à accomplir dans la sphère du savoir (de la conscience), qui fonctionne toujours sur le mode de la distance et de la *réflexion* – donc du *double* et non pas du même. C'est ainsi ce qui conditionne *toute* pratique cognitive qui nous empêche d'en faire le mode de rapport immanent au réel que Bataille recherche.

C'est pour cette raison qu'il associe non-savoir et révolte, cette dernière étant à comprendre selon la conception dialectique qui est développée dans la deuxième section de ce mémoire. Le savoir absolu, une fois constitué, nous est *donné* en vue du dépassement. Ce dépassement ne saurait se faire dans la perspective du sens, car il serait d'ors et déjà inclus dans le développement de la totalité du savoir qu'il cherche précisément à surpasser. La révolte contre le savoir absolu ne peut alors prétendre *enrichir* le savoir déjà constitué, et implique une part d'expérience inassimilable au savoir. Pour cette raison, la révolte (le non-savoir) ne saurait s'exercer en fonction de principes positifs établis : c'est au contraire le mouvement du non-savoir que de remettre en cause tout principe en vertu du fait que celui-ci représente une violence faite au silence absolu qu'est l'existence de « ce qui est ». On pourra certes remettre en cause la valeur du savoir à partir de l'absence radicale de réponse qu'implique le non-savoir, mais jamais faire en sorte que cette absence de réponse ne devienne une réponse plus englobante. Ainsi se manifeste la liberté fondamentale de « ce qui est », dans la mesure où la totalité est exactement ce que ne saurait restituer le savoir ; la révolte, en ce sens, est un abîme duquel on ne peut sortir qu'en se « mutilant », qu'en acceptant l'asservissement aux catégories de l'expérience humaine – en devenant ce qui a été appelé plus haut un « homme théorique ».

Ceci ne veut pas dire par contre que le non-savoir nous interdise radicalement la prise de parole : si l'on ne peut parler du non-savoir comme tel, il reste possible d'en analyser les effets, qui opèrent à chaque instant où nous

réfléchissons, où le processus de mise en question absolue demeure effectif. Le non-savoir nous renvoie ainsi à la tragédie en ce sens où, d'un désir absolu de connaître, il exclut la possibilité d'une résolution positive, d'une satisfaction atteinte. C'est en ce sens qu'il faut le distinguer de l'ignorance complaisante : le non-savoir ne peut apparaître qu'à celui qui a touché l'extrême, chez qui le désir de savoir est absolu, et finalement sans objet déterminé autre que la totalité. Jamais la réponse ne viendra qui se constituera en donné inaliénable, le non-savoir engageant chaque réponse dans la voie d'une reprise continuelle, d'un déplacement qui affecte toute réponse éventuelle en soulignant le fait qu'ultimement, chaque réponse n'est que l'appel à une nouvelle mise en question, sans terme positif.

Pour qui réfléchit authentiquement, les effets du non-savoir sont ainsi inévitables : toute acceptation d'un terme positif étant essentiellement négation, refus de l'ouverture de l'univers, de son caractère *in-fini*. Chaque position est dès lors à revoir dans la perspective de sa disparition, de son évanouissement, sans pour autant que cette révision ne soit à son tour le dernier mot ; les effets du non-savoir sont absolus, et touchent la parole elle-même indépendamment des propos qu'elle avance. L'absence de réponse étant généralisée et insurpassable, le mouvement de mise en question s'ouvre comme un abîme qu'on ne saurait combler sans retomber dans l'aveuglement.

C'est en ce sens que le non-savoir et la souveraineté sont essentiellement une seule et même chose : l'un comme l'autre sont insurpassables, mais aussi invisibles à qui n'a pas porté le savoir à son point extrême, dans la mesure où à ce point aucun échappatoire n'est plus possible ; sachant tout ce qu'il y a à savoir, je ne peux justifier mon incapacité à *comprendre* l'univers sur un défaut de savoir, si bien que l'inconnaissable y conserve ses droits. Le non-savoir, comme la souveraineté, n'est accessible qu'après toutes les déterminations particulières, en tant qu'il constate et manifeste l'impossibilité où elles se trouvent de rendre compte totalement de « ce qui est ». Ce qui est souverain, ce qui est inconnaissable, agit à chaque instant et corrompt toute prise de position, si bien qu'il échappe constamment, qu'il est *en vérité* cette fuite indéfinissable et originaire. La conscience ne saurait s'accorder à ce qui la rend possible sans

perdre sa prérogative la plus intrinsèque, savoir, de s'articuler dans la perspective d'un sens. « Si le non-sens est le sens, le sens qu'est le non-sens se perd, redevient non-sens (sans arrêt possible). » (EI, p.66) Ceci devrait se préciser dans le développement de la seconde section.

## **2<sup>e</sup> Section : La Souveraineté**

## Approche théorique préliminaire

Au moment de débiter ce troisième chapitre, il est de mise de tenter une approche théorique de la souveraineté, d'en donner une définition, aussi imparfaite doit-elle demeurer. Comme nous le verrons tout au cours de ce chapitre, la souveraineté est loin de représenter une notion simple et unifiée : elle prend au contraire chez Bataille plusieurs visages, et ses effets sont multiples, s'étendent à tous les niveaux de l'analyse. Il faut d'emblée préciser que l'approche théorique ne saurait permettre de saisir ce qu'est la souveraineté en tant que telle, étant donné que son premier caractère est pour Bataille de se placer hors de toute visée théorique. Elle en serait plutôt la négation, et c'est ce qui rend son analyse encore plus ardue, voire impossible : dès que nous prenons la parole, dès que nous nous situons dans l'espace de la pensée discursive, la souveraineté ne nous est plus accessible<sup>1</sup> en tant que telle – nous n'avons accès par le langage qu'à ses effets – et c'est dans le sens d'une indication, d'une direction générale qu'il faut comprendre les quelques éléments théoriques qui suivent. La théorie, bien qu'elle soit inadéquate à rendre compte de l'essence de la souveraineté, n'en reste pas moins nécessaire comme conscience en ce sens où, sans la théorie, nous ne pourrions voir ce qui s'y oppose : la distinction, la vision claire peut seule nous mener à constater son incomplétude, peut seule permettre à ce qui échappe à son emprise de se manifester comme tel.

C'est, sans surprise, dans *La Souveraineté* (O.C. VIII, pp.243-456) que Bataille thématise principalement la souveraineté et en fait l'objet privilégié de sa réflexion. Comme nous serons amenés à le voir plus loin, cela n'implique pas qu'il s'agisse du seul texte où ses effets se font sentir – elle joue à tous les niveaux

---

<sup>1</sup> Il faut prendre cette affirmation au sens fort pour comprendre ce que Bataille entend par "souveraineté" : elle s'oppose, en tant que liberté radicale, à la parole, pour la raison que celle-ci est toujours orientée, cherche à faire sens ; dans la perspective de Bataille, le seul discours souverain serait celui que n'asservit pas la nécessité du sens, qui serait *logorrhée*, pour emprunter un terme de Bataille – une certaine forme de poésie peut parvenir à ce niveau de déliaison auquel, en général le discours s'oppose. Pour appuyer encore davantage sur la rupture radicale qui sépare la conscience (toujours personnelle) et la souveraineté, nous n'avons qu'à rappeler que pour Bataille, dans la perspective de l'expérience souveraine, « la simple *concentration* est fallacieuse, irritante » (LC, p.273). S'il faut la comprendre comme extase, c'est en un sens très précis de *perte de soi* dans l'altérité – et non pas dans l'*autre*, ce qui impliquerait encore la séparation entre sujet et objet, qui ne s'applique tout simplement plus au moment de l'extase.

et à tous les moments dans le texte de Bataille – mais simplement que, d'un point de vue purement démonstratif, c'est dans celui-ci que nous retrouvons les éléments de définition de la souveraineté les plus clairement énoncés.

D'abord et avant tout, Bataille souligne que « la souveraineté dont je [B.] parle a peu de choses à voir avec celle des États, que définit le droit international. » (LS, p.247) Pour lui, cette forme de « souveraineté » est encore définie en lien avec une structure de pouvoir que précisément la souveraineté dont il parle ne saurait admettre. Mais plus encore, c'est parce qu'elle est le propre des *individus* et non des ensembles sociaux qu'elle ne saurait y correspondre. « Je parle en général d'un aspect opposé, *dans la vie humaine*, à l'aspect servile ou subordonné », écrit-il (Ibid., je souligne) ; cette subordination n'étant pas seulement celle, manifeste, du sujet face au régent (ceci entendu de façon très générale), mais aussi celle du régent lui-même en tant que, pour être tel, pour disposer de sa « souveraineté », il doit accepter les structures d'asservissement qui lui permettent de l'exercer. Celui qui règne est lui-même soumis à l'ordre en place, alors que la souveraineté visée par Bataille implique nécessairement le refus de celui-ci en tant qu'il réduit l'individu à une simple fonction de l'ensemble (cette dernière serait-elle l'exercice du pouvoir qu'elle n'en resterait pas moins soumise à la structure transcendante) : d'entrée de jeu, ce que vise Bataille est le refus de la stabilisation et du confort fourni par des principes stables et jugés inaliénables qui se révèlent à l'analyse être à l'origine de toute aliénation.

La souveraineté ne représente donc pas l'apanage des hommes dont la fonction est d'exercer le pouvoir, au contraire : « elle appartient essentiellement à *tous les hommes* qui possèdent et jamais n'ont tout à fait perdu la valeur attribuée aux dieux et aux 'dignitaires' ». (Ibid.) Le mendiant en est aussi proche que le grand seigneur, selon Bataille : elle ne tient pas compte des « distinctions » et du « mérite », mais correspond plutôt, au niveau de l'individu, à une attitude existentielle par rapport au monde, qui, en principe, peut être celle de tout un chacun.

C'est par rapport à la question de l'accumulation et de la dépense que cette attitude se développera : « Ce qui distingue la souveraineté est la

consommation des richesses, en opposition au travail, à la servitude, qui produisent les richesses sans les consommer. » (LS, p.248) La souveraineté ne correspond pas à la possession des richesses, sans quoi elle ne pourrait appartenir qu'aux mieux fortunés, mais au rapport entretenu par l'individu aux ressources dont il dispose : c'est pourquoi Bataille accorde à tous l'accès à la souveraineté ; à tous, sauf au bourgeois, incapable d'envisager la richesse autrement que sous le mode de l'accumulation, de la réserve. C'est l'*attitude* bourgeoise qui exclut la souveraineté : alors que la première est fondée sur le souci de l'avenir et l'assurance d'une sécurité future, l'attitude souveraine rejette les considérations qui asservissent le moment présent à la perspective de l'avenir et n'est dès lors que dépense en pure perte. « Parfois le bourgeois dispose des ressources qui lui permettraient de jouir souverainement des possibilités de ce monde, mais il est alors dans sa nature d'en jouir d'une manière sournoise, à laquelle il s'efforce de donner l'apparence de l'utilité servile. » (LS, p.247) L'utilité implique toujours la réserve, le calcul, et représente dès lors inévitablement non seulement une entrave, mais l'antithèse de la dépense glorieuse et aveugle que constitue pour Bataille la souveraineté.

Il serait par ailleurs réducteur de limiter la notion de souveraineté à une simple attitude par rapport aux faits économiques : c'est en général qu'il faut la comprendre, et l'objet de la dépense improductive prend la forme autant des ressources financières que du savoir, du pouvoir, de la vie elle-même. Ce qui importe est la dilapidation de l'énergie sous toutes ses formes en ayant comme visée l'intensité du moment présent. « Est souveraine la jouissance de possibilités que l'utilité ne justifie pas (l'utilité : ce dont la fin est l'activité productive). L'*au-delà* de l'utilité est le domaine de la souveraineté. » (LS, p.248)<sup>2</sup>

Dans cette optique, le temps lui-même est une ressource, en ce sens où nous pouvons choisir de l'employer à produire (donc à accumuler) ou le dépenser aveuglément : à chaque instant la possibilité nous est donnée d'en jouir

---

<sup>2</sup> Il faut insister sur le fait que tout ce qui possède la souveraineté, qui correspond en quelque sorte à l'attribut fondamental de toute chose. Ce n'est que suite à la constitution de la conscience que les déterminations particulières et les valeurs d'utilité entrent en jeu dans la définition de l'objet. L'univers est liberté, la connaissance asservissement (du monde et de celui qui travaille) : cette opposition est absolument irréductible pour Bataille.

souverainement ou de l'*utiliser* à une fin qui le dépasse et dès lors le nie comme moment souverain. « Nous pouvons dire qu'il est *servile* d'envisager d'abord la durée, d'employer le *temps présent* au profit de l'*avenir*, ce que nous faisons quand nous travaillons. » (Ibid.) C'est d'un choix essentiel, on pourrait même dire « originel » dont il s'agit : chacun disposant des ressources du temps présent, la souveraineté se manifesterait dès lors en fonction du choix d'utiliser l'instant présent en vue d'une fin à venir ou d'en jouir librement et immédiatement. Ce qui donne la portée de la décision et de la souveraineté est le fait que ce choix « originel » s'offre à tous les individus, sans exception : ce ne sont que les plus souverains (les plus libres) qui opteront pour l'attitude déliée, mais ce faisant, ils se détachent d'une masse servile à *qui le même choix était offert*.<sup>3</sup> L'attitude bourgeoise est condamnée en raison du fait qu'en elle-même, elle renie la possibilité de la souveraineté, n'envisageant l'instant présent que sous forme de potentiel à développer, le liant toujours à la nécessité d'accumulation à laquelle la souveraineté ne saurait faire la moindre part. « Ce qui est souverain en effet, c'est de jouir du temps présent sans rien avoir en vue sinon ce temps présent. » (Ibid.)

C'est pour cette raison que l'on ne peut que difficilement envisager la souveraineté dans la perspective de la connaissance :

« Connaître est toujours s'efforcer, travailler, c'est toujours une opération servile, indéfiniment reprise, indéfiniment répétée. Jamais la connaissance n'est souveraine : elle devrait, pour être *souveraine*, avoir lieu dans l'instant. Mais l'instant demeure en dehors, en deçà ou au delà de tout savoir. (...) L'opération qu'est la connaissance s'arrête dès que la souveraineté est son objet. » (LS, p.253)

Ces données de base nous permettent maintenant d'entreprendre une réflexion plus poussée des conditions et effets de la souveraineté, au cours de laquelle ce dont il a été question plus haut s'éclaircira. Nous mettrons l'accent sur le rapport entre la souveraineté et la connaissance, mais le mouvement qui en ressortira s'applique en réalité à tous les niveaux : du savoir, du pouvoir, de la vie en général, de l'art etc. C'est la valeur fondamentale de la souveraineté d'opérer à

<sup>3</sup> Cette situation est bien décrite par Michael Richardson lorsqu'il écrit : « To be sovereign it is necessary to *make the choice to live* rather than accept the burden of living that is placed above one. » (MRGB, p.121)



tous les niveaux, et c'est en ce sens que nous considérons qu'elle permet de comprendre la pensée de Bataille en général, indépendamment des objets particuliers sur lesquels cette dernière se penche.

## I. Souveraineté et Liberté

### A) Architecture de l'évasion

*Le discours lie ce qui est profondément libre.*

La première partie du mémoire visait à établir une distinction fondamentale pour le reste de l'exposé : celle entre l'espace théorique et de celui de la vie, qui renvoie au couple homogène / hétérogène qui se reflète pour Bataille en toute chose. Comme Denis Hollier le souligne dans *De l'au-delà de Hegel à l'absence de Nietzsche* (PSCS, pp.75-96), chacun des pôles de cette opposition est représenté par l'un des deux penseurs : alors que Hegel cherche la libération de l'homme à travers la réalisation de l'Idée absolue et du savoir (ainsi en le réduisant à l'homogénéité), Nietzsche insiste que ce sont précisément les édifices intellectuels élaborés par l'humanité qui l'asservissent et l'éloignent de la vérité profonde que ceux-ci visaient pourtant à révéler, et trouve la libération de l'individu en un retour sur soi détaché des conventions sociales, quelle que soit leur forme. Bataille, qui se situe du côté nietzschéen de l'opposition, poursuit la critique du savoir et souligne à plusieurs occasions le mutisme de l'univers, qui ne saurait nous fournir de réponse, du moins sous la forme *attendue* du savoir : « ...le monde est fou profondément, sans dessein... » (EI p.176), si bien qu'il « ne [faut] plus attendre une réponse venant d'un silence sans défaut » (LS p.198). La vérité de l'univers est la *liberté*, entendue en un sens fort qui la soustrait à l'exigence de sens, de tout sens, qui lui est totalement étrangère et ne peut qu'être rajouté en rétrospective.

Le sens ne se pose alors en nécessité que pour l'être humain, si bien que la « vérité » de « ce qui est », si nous la comprenons comme « sens absolu », n'est qu'un effet de la conscience de soi et ne saurait pour Bataille prétendre à la validité universelle.<sup>4</sup> L'objet que Bataille se propose de mettre à nu est « ce qui

---

<sup>4</sup> C'est ainsi que toute interrogation fondamentale sur le sens de l'être (sa raison d'être) est vaine : la *première* question, touchant le sens de « ce qui est », appelle une réponse que nul ne saurait fournir précisément parce qu'elle déborde le cadre de l'utilité. On ne peut envisager de but en ce qui concerne l'univers comme ensemble de « ce qui est » sans déformer la réalité, sans lui accorder des prérogatives qu'elle ne possède pas en réalité.

est »<sup>5</sup>, on pourrait dire de manière très métaphysique « l'être de l'être » ou « l'essence de l'être », et non pas un étant particulier pour lui-même. Si l'on exclut la connaissance en raison des préjugés et déformations qu'elle engendre nécessairement (ce que Bataille fait sans doute), la nécessité du sens se retourne et devient nécessité du non-sens de l'univers. La position contraire, visant la « vérité » de l'univers sous le mode du savoir, demanderait en effet que l'on pose une intention qui s'exercerait avant la création de l'univers et au cours de son développement historique – Dieu – ce qu'évidemment Bataille ne peut admettre.

« La question de l'Etre ne se pose pour moi que d'une façon : il s'agit pour moi de savoir si *mon être limité* cesse de différer non de l'Etre conçu de telle ou telle manière mais de la continuité de l'Etre. C'est-à-dire de l'Etre *envisagé en dehors de toute manière*. » (O.C. XII, p.350, je souligne)

Il peut paraître surprenant de retrouver un terme aussi connoté métaphysiquement que « être » dans un texte de Bataille, mais cette surprise est très peu justifiée en bout de ligne, pour deux raisons. Premièrement, Bataille emploie beaucoup de termes « canoniques » dont parodiquement il altère le sens dans la perspective du non-sens. C'est exactement le cas ici : ce que Bataille entend par « être » ne se résume pas à la définition classique du terme ; en réalité, il faut comprendre l'usage qu'il fait de ce terme en opposition à l'usage qui en a été fait par la tradition, comme la négation de toute définition possible.<sup>6</sup> Bataille cherche à retrouver l'être « envisagé hors de toute manière », c'est-à-dire avant *toute* détermination. C'est en tant que force universelle de la présence<sup>7</sup> que Bataille le recherche, et en ce sens il se situe au plus près de la philosophie classique, à la

<sup>5</sup> L'expression « ce qui est » est celle utilisée par Bataille dans *L'Expérience intérieure* ; elle renvoie aux êtres particuliers en insistant sur leur valeur phénoménale « originelle » non liée aux principes d'utilité ou de quelque forme d'objectivation concevable. « Ce qui est » renvoie ainsi à un niveau de l'être où les différents étants qui en participent ne sont pas réellement différenciés, où on les considère simplement dans la mesure où ils *sont*, sans plus.

<sup>6</sup> En ce sens, lorsque Bataille utilise le mot « être », il l'utilise d'une manière qui se rapproche de celle de Heidegger : dans le sens d'« apparition », de « maintient dans l'être », à un niveau donc où la seule détermination concevable est celle du « il y a ».

<sup>7</sup> C'est effectivement la recherche d'un *universel* qui force Bataille à discréditer la pensée discursive : avant toute détermination, avant la séparation du sujet et de l'objet, « ce qui est » possède toujours le caractère de « présence » dans l'être, universellement partagé ; seulement cette qualité de « participation à l'être » ne saurait être *expliquée*, on ne saurait en préciser le contenu par des mots, précisément parce qu'elle précède le niveau de détermination où l'on envisage le contenu d'après ses « caractères spécifiques ».

différence près qu'il n'admet pas de résolution positive à la recherche dans la sphère de la connaissance, qui est confinée au domaine du particulier. « L'être est 'insaisissable', il n'est jamais 'saisi' que par erreur ; l'erreur n'est pas seulement aisée, dans ce cas, c'est la condition de la pensée. » (EI, p.98) L'être serait dès lors toujours au-dehors, lui qui pourtant est compris par Bataille comme intériorité et intimité – qui par l'immanence qu'elles impliquent, rejettent d'emblée toute approche fondée sur la discursivité et le détachement. Il est primordial par contre de noter que la question de l'être, pour Bataille, est la question de l'adéquation de son être *personnel* à la continuité de « ce qui est » : il s'agit de savoir « si mon être limité cesse de différer non de l'Etre conçu de telle ou telle manière mais de la continuité de l'Etre », ce qui appelle nécessairement la communication dans un sens qui n'est plus celui du rapport à l'altérité, mais de la fusion des opposés, de la perte dans l'autre (qui est aussi « autre » pour l'*autre* qui me fait face). Ce que Bataille refuse, c'est justement de limiter l'être de « ce qui est » à un point particulier – l'extériorité dont on parle n'est donc pas qu'accidentelle, mais plutôt nécessaire, généralisée.

Cette extériorité n'est pas simplement l'extériorité manifeste qui situerait l'être *ailleurs* selon une topologie très précise du moi et du non-moi. Il faut prendre en compte que l'extériorité, pour Bataille, travaille aussi le « sujet » de l'intérieur : sous forme de connaissances, un « réseau d'extériorité », un « tissu » le lie constamment, étant une partie constituante de sa propre conscience, à l'altérité et au néant.

« Ce monde d'objets qui me transcende (en ce qu'il est vide en moi) m'enferme dans la sphère de la transcendance, m'enferme en quelque sorte dans mon extériorité, à l'intérieur de moi et tisse un réseau d'extériorité. Par là ma propre activité m'anéantit, introduit en moi-même un vide *auquel je suis subordonné*. » (MM pp.205-6)

Si l'être est dit se trouver « au-dehors », c'est qu'au niveau où Bataille situe cette notion, *aucune* appropriation n'est possible : il est donc extérieur, non pas simplement dans l'espace comme nous venons de l'indiquer, mais extérieur, d'une façon beaucoup plus radicale, à la conscience comme mécanisme cognitif d'appropriation. L'être individuel qui cesse de différer de la « continuité de

l'être » non seulement s'efface, mais disparaît, cesse d'être un obstacle au libre mouvement de ce qui est ; l'« opération souveraine » dont parle Bataille dans *l'Expérience intérieure* est la fusion de l'objet et du sujet, et ce parce qu'elle correspond à un moment où les liens de la conscience de soi et du langage s'effacent, où une brisure se marque dans l'expérience puisque celui qui pensait n'est plus « présent » comme opposition à ce qui est « pensé ». Il est fondamental de voir que cette rupture implique nécessairement la conscience comme pendant positif de l'expérience (toujours négative) de la souveraineté : sans l'alternance des moments liés et déliés de la conscience, rien n'apparaîtrait clairement, et l'indistinction serait indépassable.

Si l'être est situé « n'importe où à l'extérieur de moi », ce n'est qu'en sortant de soi – en perdant conscience, en abandonnant toute volonté – que l'on peut parvenir à le toucher (pas même le saisir). L'être échappe à la conscience parce qu'il en est la condition de possibilité, qu'il la précède *ontologiquement*, non pas comme entité constituée, mais en tant que caractère de « présence » universellement partagé, mais, pour cette raison, inqualifiable, innommable : toute parole, toute explicitation le représente selon des déterminations précises qui font violence à la liberté qui lui est essentielle si on cherche à y trouver un équivalent universel s'appliquant à tous les êtres qui en participent. La relation « intime » et immanente que Bataille recherche avec l'être implique la sortie du domaine du sens, ce dernier n'apparaissant qu'en fonction de la distance, de la réflexion. « La différence principale entre expérience intérieure et philosophie réside principalement en ce que, dans l'expérience, l'énoncé n'est rien, sinon un moyen et même, autant qu'un moyen, un obstacle ; ce qui compte n'est plus l'énoncé du vent, c'est le vent » (EI p.25) : la réflexion, en tant que suspension et remise à plus tard, renie le caractère premier de l'être en question, son existence manifeste dans l'instant et pour l'instant, hors de tout projet.

En deuxième lieu, et de son propre aveu, Bataille fait effectivement œuvre de métaphysicien ; seulement, encore une fois, la notion de « métaphysique » subit un déplacement qui entraîne Bataille hors des chemins tracés par la tradition liée à la nécessité du sens. Bataille réfléchit lui-aussi sur l'être, mais le faisant, il refuse à sa réflexion le pouvoir révélateur et authentique,

adéquat au réel qui lui était accordé par les penseurs idéalistes : la réflexion dans la sphère du sens doit selon Bataille continuellement être rapportée au non-sens correspondant à l'être qu'il s'agirait de circonscrire envisagé selon la perspective générale de la dépense. Il s'agit pour lui, une fois le savoir constitué, de reconnaître l'écran que celui-ci forme par rapport à l'« être » non lié qu'il rejette à l'arrière-plan, qui demeure dérobé. « Il y a chez Bataille une conviction fondamentale que certains heideggériens seraient tentés d'interpréter en termes de *Gelassenheit* (le laisser-être qui qualifie la sérénité)... : le sacré, la communication, la souveraineté sont toujours au prix d'un suspens de la volonté. Ils supposent une « atéléologie ». » (JMBEI, p.101)

Le non-savoir vise un dépassement de la sphère du sens, constitue une tentative de retour à une relation immanente au monde, naïve en ce sens où elle fait fi des catégories de la raison et des déformations inévitables, effets de la volonté de l'individu conscient. Par ailleurs nous ne sommes jamais en présence du non-savoir constitué, si bien que ses effets nous sont seuls accessibles : on peut analyser le « sens du sens » dans la perspective du non-sens, mais celui-ci n'est jamais donné comme tel - « la valeur positive de la perte ne peut en apparence être donnée qu'en termes de profit<sup>8</sup>. » (SN p.12) Le principe premier de l'athéologie ne peut alors être que le refus de tout principe (l'absence de fond) et la reconnaissance du caractère excédentaire de la connaissance par rapport à un univers « neutre », qui ne donne pas de réponse. L'athéologie n'est donc pas une science : on pourrait en faire une « post-science », qui a reconnu le caractère réducteur et violent de toute position de principe et retourne à l'immanence, mais certainement pas y voir la source d'un *savoir* positif. En ce sens, l'athéologie est réellement le nom parodique d'un *impossible* : elle souligne le dépassement de l'attitude scientifique, qu'elle implique cependant comme donné à surpasser, mais ne parvient jamais à s'ériger elle-même comme système constitué. C'est d'un

---

<sup>8</sup> Bataille encourage la réflexion sur les mots « glissants » précisément parce qu'ils manifestent l'impossibilité où se trouve le langage à nommer ce qui échappe au sens sans en faire un objet, sans le substantialiser. « Je ne donnerai qu'un exemple de *mot* glissant (...) je me borne au mot *silence*. Du mot il est déjà (...) l'abolition du bruit qu'est le mot ; entre tous les mots c'est le plus pervers, ou le plus poétique : il est lui-même gage de sa mort. » (EI, p.28) Ceci est à mettre en rapport avec ce qui a été dit sur le mécanisme de la trace dans seconde partie du chapitre sur Nietzsche.

mouvement tout à fait hégélien dont il s'agit : précisément celui d'un hégélianisme dépassé, qui est soumis au même mouvement de négation qui en était le principe. Bataille utilise constamment la dialectique comme outil interprétatif.<sup>9</sup>

Le monde *en soi* n'est pas une réponse donnée à la question posée par l'homme : il est pure affirmation qui précède la mise en question, ne pouvant au mieux en n'être que l'occasion. Lui accorder un pouvoir révélateur n'est qu'un mouvement dérivé, essentiellement et irréductiblement lié à la présence de l'homme sur terre et sur l'hypostase de ses désirs de savoir et de puissance en entités transcendantes (la Vérité, le Sens, Dieu). L'homme reçoit le monde comme une énigme à résoudre parce qu'il ne peut l'envisager autrement que sous le mode de la mise en question, qu'il *est* littéralement pour Bataille, qui le définit comme homme. En tant que tel, il s'oppose au monde, la conscience de soi s'oppose au monde : toute réponse qui prend la forme du savoir est ainsi une entrave à la continuité de l'être. En fait, c'est cette nécessité d'une forme spécifiquement *humaine* et *intelligible* (ces deux termes sont lourdement reliés pour lui) de la réponse que Bataille rejette, car elle implique la division de l'être, son morcellement et l'apparition de la conscience de soi, qui n'agit pas au niveau naturel.

« ... l'animal ignore la possibilité d'opposer ce qu'il n'est pas à ce qu'il est. Il est, dans le monde, immanent : cela veut dire exactement que dans ce monde il s'écoule, et que le monde s'écoule en lui. (...) chaque animal est dans le monde comme l'eau qui s'écoule à l'intérieur de l'eau. » (*L'Animalité*, O.C. XII p.533)

La conscience représente ainsi un point d'arrêt dans l'écoulement aveugle de l'univers, où le mouvement s'interrompt, qui permet le recul et la différenciation : cet arrêt est à l'origine de toute *conception* du monde. Or cette distinction ne va pas de soi, et amène son lot de problèmes si l'on cherche à retrouver la valeur de l'être indépendamment de toute activité humaine, de toute volonté, mais surtout hors de toute perspective *utilitariste* qui réduirait le monde à une somme de matière première disponible ou à la réalisation d'un principe

<sup>9</sup> Nous y reviendrons dans la section sur la révolte. Voir *supra* p. 79

extra-mondain. Si l'on cherche le sens absolu de l'univers, ce n'est pas en tant que potentiel de puissance humaine qu'on saurait le trouver.

Ceci est très important, car en quelque sorte toute l'entreprise de Bataille en dépend. Le sens profond de l'univers entendu comme non-sens est inaccessible à l'homme *en vertu de barrières qu'il a lui-même érigées* : en tant qu'il est humain, le sujet de la connaissance est perpétuellement rejeté au plus loin d'un sens (d'un non-sens) qui est tout sauf anthropologique.<sup>10</sup> Bataille, en quelque sorte, cherche à reconnaître les mécanismes fondamentaux de l'émergence de la conscience et de l'arraisonement pour pouvoir mieux calculer leurs effets, en tant qu'effets. Encore ici, cette recherche se situe dans la sphère de la connaissance, si bien que, même si elle vise à retrouver les conditions et les conséquences de la perte d'immanence, elle ne pourra le faire qu'en tant que savoir. C'est aussi seulement dans la mesure où l'on adopte le point de vue de la connaissance que l'on peut parler d'« effets » et de « causes » : avant l'émergence de la conscience, où en son absence, ce qui est se limite à apparaître, à prendre place, sans renvoyer à un quelconque état précédent. Il est clair en ce sens que « cause » et « effet » sont indissociables d'une attitude envisageant l'univers sur le mode de la durée : attitude nécessairement liée à la conscience, mais, pour cette raison, dérivée, en rupture avec le domaine de l'immanence où l'on ne peut établir les distinctions qui nous permettent à la fois de séparer les différents « objets » et de les relier entre eux selon nos propres catégories.

C'est ainsi par sa propre émergence, structurellement, systématiquement, que l'être humain s'oppose au monde, toute conscience de soi impliquant une séparation entre ce que l'*ipse*<sup>11</sup> est et ce qu'il n'est pas. Par rapport à la liberté de « ce qui est », il s'est lui-même retiré du jeu : les structures mises en place par l'humanité dans le but de comprendre le monde et d'y agir sont ce qui l'empêche de retrouver un rapport plus authentique au réel non lié au principe du travail et

<sup>10</sup> C'est ce qui explique par ailleurs l'intérêt porté par Bataille aux sociétés et hommes préhistoriques : ceux-ci, représentant le moment où la conscience apparaît, où la toile se tisse qui séparera indéfiniment l'homme de l'univers, sont pour lui plus proches d'un rapport non connoté à celui-ci que nous pouvons l'être, étant le résultat de millénaires d'édification et de *culture*.

<sup>11</sup> Contentons-nous de souligner que l'*ipse* dont il est question correspond à peu près à l'unité d'un être qui vit son être sous le mode de l'intimité. Elle renvoie en quelque sorte à l'immanence de l'être, par opposition à la transcendance, qui se situe à l'*extérieur* de l'*ipse* en question. Voir à ce sujet *Le Labyrinthe*, O.C. II, pp.433-441)



de l'utilité. Les valeurs d'utilité que l'homme a introduites dans le monde l'ont exclu d'un rapport naïf à la continuité de l'être en l'asservissant à la nécessité du sens, c'est-à-dire pour Bataille de la durée. Si l'homme est hors de la vérité de l'être, c'est qu'il s'est volontairement assujéti à des structures cognitives qui lui bloquent l'accès au présent : en cherchant à saisir le monde dans la perspective du sens, il en a fait ce qu'il n'est pas, l'a soumis à des principes et idées avec lesquels il n'a en réalité rien à voir et qui l'enchaînent à une série indéfinie de connaissances. Les conséquences de cet asservissement ne touchent pas le monde lui-même, ce qui manifeste sa *souveraineté* ; cependant elles sont énormément plus graves en ce qui concerne l'homme qui en tant qu'être conscient subit l'asservissement de manière plus tragique, illimitée. Ceci revient à dire que toute élaboration d'une « conception du monde », à laquelle Bataille refuse la moindre effectivité réelle, correspond, pour l'être humain, à l'origine de la perte de « ce qui est ». « J'abhorre les phrases... Ce que j'ai affirmé, les convictions que j'ai partagées, tout est risible et mort : je ne suis que silence, *l'univers est silence.* » (LC p.277, je souligne) Pour retrouver la vérité du monde, il s'agit d'abord et avant tout de reconnaître comme fortuits et arbitraires tous les principes, idées et autorités que l'homme a pu interposer non seulement entre lui-même et « ce qui est », mais aussi, en lui-même, contre lui-même ; il s'agit de constater l'absence réelle de notions substantifiées telles le sens, la vérité, Dieu etc.

« Nous pouvons reconnaître aujourd'hui que l'homme est lui-même et qu'il est *lui seul* la valeur souveraine de l'homme, mais cela signifie que l'homme était le contenu réel de valeurs souveraines du passé. Il n'y avait en Dieu, ni dans les rois, rien qui ne soit d'abord dans l'homme. » (LS, p.358)

Aussi Michel Surya écrit-il :

« L'homme souverain serait l'homme d'avant l'invention de Dieu (l'homme archaïque) ou d'après l'annonce de sa mort (l'homme moderne) : seul maître de lui-même et son seul responsable. » (MSMO, p.418)

Il est dès lors impossible de restituer la vérité du monde, cette « vérité » n'étant toujours que corollaire à une acceptation et une soumission au principe

de raison auquel le monde, en fait, échappe. Le monde ne *doit* avoir de sens que si on l'envisage selon la perspective humaine logocentrique ; il s'agit pour Bataille de sortir de cette perspective asservissante, et de reprendre pour soi le mouvement d'affirmation radicale qui caractérise le monde comme liberté, folie. Il s'agit pour nous de constamment tenir compte du désir qui le pousse à écrire lorsque l'on interprète Bataille : ne jamais oublier qu'il réfléchit à la limite, qu'il est habité par une *aspiration extrême* et par la conviction profonde que le monde est une immense ouverture, basement immanente, indiscriminante et indifférente, qui *accepte* tout – sans que la valeur morale n'y intervienne en aucun point. Pour égaler la gloire du monde, il faut d'abord, selon Bataille, en retrouver l'ouverture.

« ...puisque le destin de l'univers est un « accomplissement inutile et infini », celui de l'homme est de poursuivre cet accomplissement. L'homme est un sommet par la dilapidation : opération glorieuse entre toutes, signe de *souveraineté*. » (Jean Piel, *Bataille et le Monde*, in *Critique* no.195 p.730)

#### *La souveraineté comme mise en question absolue du savoir*

La souveraineté est donc indissociable d'une liberté absolue : « ce qui est » n'est soumis à aucune raison, ne fournit pas de réponse, est profondément *inutile*. Cette déliaison fondamentale de l'être ne peut apparaître en tant que telle que si on l'envisage hors de l'activité humaine positive, hors des catégories que l'arraisonement impose au monde ; seulement, pour faire apparaître la souveraineté comme liberté fondamentale, le détour par la connaissance (comprise en tant que contrainte) était nécessaire. Ceci revient à dire qu'il n'y a pas de « vérité » de l'être en réalité, celle-ci ne pouvant être qu'une fonction d'un système représentatif dérivé, mais qu'en fait « ce qui est » échappe à la vérité : on ne peut qu'en faire l'expérience, le vivre intensément, sans que ce vécu ne puisse être transposé dans le langage de la connaissance – de la conscience, qui perd dès ce moment tout privilège qu'on a pu lui accorder (qu'on lui accorde nécessairement) si l'on reste dans le domaine de l'homogénéité.

Comme la dernière citation de la section précédente le laisse entendre, ce n'est qu'en reprenant en lui le mouvement « infini et inutile » de l'univers que l'homme est en accord avec « ce qui est » : acceptant les institutions en place, il s'asservit à l'homme et au possible, ce qui le retire du jeu des possibilités infinies qui sont pourtant les siennes. C'est en ce sens que l'entreprise de Bataille correspond à une libération des possibles, à une ouverture de leur domaine<sup>12</sup> : étant lui-même libéré d'une nécessité qu'il ne retrouve pas dans le monde, existant comme celui-ci sur un mode d'affirmation radicale originellement non discursive, ce n'est qu'en refusant les barrières inhérentes aux entreprises humaines que l'individu peut atteindre l'adéquation, la correspondance à la « violence » de l'univers. L'homme doit « échapper à sa tête comme le condamné à la prison » afin de trouver au-delà de lui-même « non Dieu, qui est la prohibition du crime, mais un être qui ignore la prohibition. » (*La Conjuración sacrée*, O.C. I p.445) Si le possible correspond à ce que l'on peut régulièrement gérer, l'impossible au contraire nous emporte et révoque la possibilité de maîtrise absolue. Ceci n'implique pas par contre qu'il faille rejeter la maîtrise partielle : une fois le choix originel établi, la cohérence s'impose, à la limite la rigueur dans l'incohérence, mais pas *n'importe quoi*. L'ouverture que représente une pensée de la souveraineté correspond à la possibilité de refuser la totalisation du sens, mais permet quand même, exige en fait, la rigueur dans le développement du sens que l'on reconnaît par contre comme essentiellement limité. La rigueur exigée apparaît en réalité d'autant plus absolue que l'on ne peut s'en remettre à aucune vérité transcendante pour assurer la cohérence et la solidité de l'entreprise, et que dans cette mesure le mouvement de retour, de reprise de la réflexion est voué à une relance continue.

La souveraineté comme attribut fondamental de l'être incite Bataille à en tirer une double conclusion négative : n'étant soumis à aucun principe, « ce qui est » est, d'une part sans fondement, sans raison (cela va de soi), et d'autre sans but. Le monde *est* sur le mode du caprice, et ce caprice doit être repris et devenir

---

<sup>12</sup> Cette ouverture du domaine des possibles se fait dans la direction de l'impossible : c'est-à-dire qu'elle consiste en un refus de l'individu à limiter ses possibilités à celles qui ont déjà été éprouvées, consiste en un désir d'impossible, d'inconnu, qui le fait se tourner vers l'avenir et non pas vers le passé (qui est le domaine du possible, du connu).

est » est, d'une part sans fondement, sans raison (cela va de soi), et d'autre sans but. Le monde *est* sur le mode du caprice, et ce caprice doit être repris et devenir celui de l'individu qui agit souverainement : ultimement sans cause ni but à atteindre. C'est pour cette raison que la poésie (du moins une certaine forme de poésie) est aussi significative pour Bataille, car elle correspond à une pratique fondée uniquement sur le désir qui ne saurait entraîner de résultat concret. Elle est, sans raison, et en ce sens se tient au plus près de « ce qui est ».<sup>13</sup> La poésie peut représenter pour Bataille une voie d'accès privilégiée au vide qui a été occulté par les structures du savoir et du pouvoir – celles de l'action par conséquence.

« ... la souveraineté désigne l'état auquel l'expérience conduit, et *qui n'est d'aucune façon une 'possession'*, fût-ce sous la forme d'une connaissance, ou d'une certitude. *Cet état est celui de la 'souveraineté de l'être'. C'est la manifestation de la 'liberté' (la souveraineté et la non subordination premières) de ce qui est.* C'est donc dans la mesure où l'être n'est plus subordonné au connaître que se déploie (et non pas se 'réalise') l'essence de l'être comme 'in-nommable', 'in-définissable'. » (RSSNS, p.119-20, je souligne)

La souveraineté précède ontologiquement les déterminations de « ce qui est », et remet ainsi en question toute structure consciente qui chercherait à se l'approprier. Au niveau naturel ceci ne cause pas de problème : il est évident que les choses, les animaux, l'univers entier à l'exclusion de l'homme n'est pas soumis aux structures de la conscience et de l'action. La situation est radicalement différente en ce qui concerne l'être humain, celui-ci étant pour Bataille essentiellement la même chose que le travail, étant défini par celui-ci. Une expérience non fondée sur la possibilité de l'action semble en réalité s'opposer en principe à ce qu'est l'être humain, et implique, pour que l'homme y ait accès, qu'il renie ce qui profondément le constitue.

C'est en inversant le mouvement du savoir mis en branle depuis des millénaires que l'homme parviendra à reconnaître et à retrouver l'essence de « ce qui est » comme ouverture indiscriminante. Mais pour ce faire, il doit nier ce qui

<sup>13</sup> Il est certain que ce n'est pas toute la poésie qui répond à cette exigence : Bataille distingue souvent entre différents modes poétiques, dont seulement quelques-uns lui correspondent.

humain et le rester (demeurer en vie) en niant radicalement ce qui nous permet de survivre, ce qui fonde notre rapport au monde. Le choix qui s'offre prend alors la forme d'une alternative fondée sur l'exclusion radicale des opposés : ou bien je reste dans la sphère de la conscience et je conserve mes prérogatives humaines (en commençant par la vie), ou bien, pour avoir la vision du fond des mondes, je me perds (momentanément, ou, si la perte persiste, perpétuellement). "La seule connaissance digne du sujet souverain de Bataille, mais il faudrait plutôt parler ici d'état, est ainsi une opération de la conscience qui se dissout ou s'interrompt en renvoyant à l'arrière-plan ses préoccupations habituelles. » (JFFIL, p.140) Seulement, cette analyse demeure abstraite, et dans la réalité de l'existence humaine, l'alternative doit être revue pour correspondre à notre expérience.

*Nous sommes condamnés à ce qui nous enferme. Entrelacement.*

L'homme tient une position d'équilibre équivoque entre la souveraineté de « ce qui est » et l'asservissement aux principes de l'action : cette position déchirée le constitue profondément et il n'est pas envisageable de la supprimer dans les faits. La vie (humaine) est tout aussi impossible à un extrême qu'à l'autre : du côté de la souveraineté, qui est celui de la perte de la conscience, les principes qui fondent l'existence humaine consciente étant ignorés, celle-ci ne peut que dépérir faute de soins ; du côté du savoir absolu, c'est en tant qu'individu distinct que l'homme disparaît – dans une société totalement gérée et homogène, la distinction entre les individus est nulle. Ce n'est qu'en étant une rencontre, un choc entre souveraineté et asservissement que l'individu persiste dans l'être ; cette affirmation a pourtant à être revue en fonction de la notion de dépense telle que décrite par Bataille. Cette révision nous force à prendre le point de vue de la totalité où vie et mort, apparition et disparition ne font qu'un, sans raison, perpétuellement ; la dépense infinie et inutile que constitue l'univers dépasse absolument toute entreprise humaine (l'ignore complètement en fait, l'inclut et la conditionne), si bien que le caractère catastrophique de « ce qui est » a préséance sur la volonté de conservation qui anime et donne sens à toute

activité humaine commune. Nous situant à ce niveau général, il apparaît clairement que quoique fasse l'humanité (et à plus forte raison les individus particuliers qui la composent), elle est vouée au non-savoir et ultimement à la mort. Aucune tentative particulière ne pourra faire en sorte que cette tragique *et universelle* dilapidation de « ce qui est » ne se retourne en son contraire.

De même, l'existence humaine implique des mécanismes vitaux de conservation liés à l'activité consciente, irrémédiablement. La conscience est le lot de l'être humain, sans possibilité de sortie : elle le définit, et dans cette mesure s'il peut y échapper, ce ne sera toujours que de manière ponctuelle. La rupture des liens de la conscience, qui seuls nous permettent d'envisager l'univers autrement que de manière utilitariste, ne saurait être permanente, et c'est pourquoi Bataille insiste sur le caractère ponctuel et évasif des « moments souverains »<sup>14</sup>. En tant qu'elle est négation de tout travail, de toute visée utilitaire, la souveraineté est dès lors négation du projet (qui est la condition de la vie humaine). La dialectique qui relie ces différents moments implique l'entrelacement : avant l'émergence de la conscience humaine orientée vers le travail et articulée par le langage, la relation de l'être anthropoïde à « ce qui est » était caractérisée par l'immanence, il était alors essentiellement le même que l'animal en ce sens où il ne posait pas d'obstacle au déploiement de l'être, ne l'envisageait d'aucune « manière » particulière. Mais alors, il lui était impossible de « nommer » cet état d'immanence, il n'en avait pas conscience. Par la suite, l'humanité, par le travail, a dissimulé ce fond libre à partir duquel les nécessités du sens et de l'utilité ont pu émerger : le rapport immanent au monde a dès lors été perdu, la souveraineté recouverte par les structures de l'existence humaine. Ce n'est donc qu'*après* la constitution du savoir que la souveraineté peut être considérée comme telle ; il ne faut pas pour autant en faire l'un des effets de l'arraisonnement, qu'elle précède, mais plutôt considérer que ce n'était qu'en fonction de sa perte qu'elle pouvait être désignée – négativement.

---

<sup>14</sup> « Dans la souveraineté, l'autonomie procède [...] d'un refus de conserver, d'une prodigalité sans mesure. L'objet d'un moment souverain n'est pas substance *en ce qu'il se perd*. La souveraineté ne diffère en rien d'une dissipation sans limite des « richesses », des substances : il y aurait, si nous bornions cette dissipation, réserve en vue d'autres moments, ce qui limiterait – *annulerait* – la souveraineté d'un moment immédiat. » (MM, p.215)

Ceci accuse de façon remarquable le rejet de la discursivité effectué par Bataille, en ce sens où, s'il s'agit de reprendre en nous le mouvement de l'univers, le but à atteindre est l'élimination de toute finalité, de toute autorité, de toute rectitude finalement et tant que celles-ci sont des effets du travail et de la conscience. Il s'agit dès lors d'une mise en action radicalement libre, qui manifesterait par sa liberté celle de l'univers. L'adéquation entre l'homme et le monde ne seront complètes pour Bataille que dans la mesure où cette liberté est ce qui fonde l'activité de l'homme. Toute justification (qui équivaut pour Bataille à une soumission) autre que le désir correspond alors à un rejet de l'essence de « ce qui est », et éloigne qui s'y astreint de la souveraineté comprise comme degré zéro de l'existence.

## B) Une nouvelle notion de liberté

« Je ne crois pas pouvoir me proposer de résultat plus décisif que celui de lier au développement de la pensée la plus complète liberté possible » (O.C., t.II, p.127)

### *Du libre choix à l'asservissement*

Les liens à établir entre la souveraineté et la liberté sont profonds, mais il importe de spécifier en quel sens nous devons comprendre cette liberté – ce qui nous aidera du coup à mieux cerner la notion de souveraineté telle que l'entend Bataille. Commençons à préciser quelque peu en rapportant ce passage de l'excellente étude de Robert Sasso, *Le Système du Non-Savoir* :

« ... si le travail (l'action) est le *négatif*, l'utiliser afin de se libérer, c'est subordonner la liberté à la nécessité de la réaliser par ce qu'elle n'est pas. Si le « travail c'est la liberté », alors la liberté est une servitude. La véritable souveraineté est plutôt un « refus du pouvoir », un refus d'utiliser des moyens (travail, étude), en vue d'une fin (la liberté, le savoir) où les moyens sont « niés » (dépassés). » (RSSNS, p.121)

Presque tout y est dit. La liberté que pense et désire Bataille est radicale : elle se fonde sur un refus de la négation fondamentale de la perte que constitue l'homme en tant que système conscient voué à la conservation. La dépense pure, elle, est liberté *positive* : sans raison, sans attente de rendement, de profit, elle est pure affirmation qui n'est rien sinon gloire. Nier le négatif (la conscience), c'est donc chercher à retrouver le mouvement pur de venue à l'être qui constitue le monde comme apparition, indépendamment de considérations telles que conservation, accumulation, subsistance. La liberté dont parle Bataille ne sera pas simplement réductible à une liberté de choisir entre deux ou plusieurs *pratiques* du domaine homogène, mais renvoie plutôt à la possibilité de refuser en bloc les structures établies ; en tant qu'elle est « la plus grande liberté possible », elle implique le refus de tout asservissement et la sortie hors des mécanismes (sociaux) d'inclusion et d'assimilation. Etre « libre », au sens où Bataille l'entend veut donc dire : être sans but, être caprice qui se veut tel, refuser de refouler le



profond mouvement de révolte qui anime tous les hommes et par là refuser les hiérarchies et institutions sociales qui impliquent toujours un tel refoulement. Elle implique de même le refus de toute autorité, que celle-ci soit subie ou exercée : comme nous le verrons, ce refus touche le mécanisme de l'autorité en tant que tel, dans son ensemble, et nous enjoint à rejeter l'oppression – qui finit de toute façon par nous toucher et nous lier, que nous soyons du côté des oppresseurs ou des opprimés.

*Par-delà la dialectique Maître-Esclave.*

La dialectique du Maître et de l'Esclave est pour Bataille la clé interprétative de toutes les relations et activités *humaines* et décrit la situation *réelle* de l'être humain dans la mesure où on l'envisage comme agissant dans le monde selon des principes rationnels. On a ici un autre exemple de notion hégélienne reprise par Bataille, mais déplacée en fonction d'un rapport non médiatisé au monde. Dans la *sphère du possible*, la dialectique rend compte de mouvements réels; mais encore une fois, c'est de ce domaine du possible que Bataille, désirant la souveraineté, cherche à se soustraire, si bien que la dialectique Maître-Esclave se présente comme un symptôme de l'asservissement de l'homme lié à l'activité utile. Sans entrer dans une discussion trop précise de la dialectique en cause, il convient de souligner quelques points qui nous permettront de montrer quelle place Bataille lui accorde dans sa réflexion sur la souveraineté.

La dialectique Maître-Esclave est fondée sur le conflit entre les hommes, cela va sans dire à qui a lu Hegel. Ce conflit revêt une importance fondamentale pour chacun des adversaires en cause, puisqu'il en va du reste de son existence et de ses possibilités d'action futures. À la base du conflit se trouve le désir de reconnaissance, qui engage une lutte à mort des partis opposés : ce n'est qu'en se montrant téméraire, sans peur, que le Maître s'impose comme tel à celui qui n'a pas la force de supporter la tension et le risque encouru par le conflit. Bataille pose que pour Hegel, l'Esclave est tel en vertu de *son propre choix* de préférer

l'asservissement au risque de la mort<sup>15</sup>. Parce qu'il n'ose pas mettre en jeu jusqu'à sa vie dans la lutte pour la reconnaissance, il est en position d'infériorité par rapport au Maître, qui lui est prêt à tout risquer. Ainsi, sous la menace de la mort éventuelle, l'Esclave accepte de remettre sa liberté aux mains de celui qui le domine.

La possibilité d'une telle dialectique est clairement liée à l'inclusion dans le domaine du possible, en ce sens où ce n'est qu'en vertu du fait que l'Esclave accorde de la valeur (enfin toute la valeur) à sa vie et à la nécessité de la préserver qu'il accepte l'asservissement. Le Maître, par contre, accepte de se mettre en jeu pour la puissance, qui du coup lui appartient. Le problème n'apparaît pas encore complètement au stade de la lutte : ce n'est qu'une fois le Maître et l'Esclave distingués que l'on peut observer l'asservissement *général* qui est impliqué par leur conflit.

Le risque que court le Maître, en effet, est celui de prendre sa position de Maîtrise pour un absolu, mais surtout de croire tirer de cette maîtrise une liberté plus grande que celle de l'Esclave. En fait il n'en est rien pour Bataille : une fois l'Esclave asservi, c'est le principe de conservation qui prend *chez le Maître* le dessus et celui-ci cherche à son tour à éviter la mort. Celui qui détient le pouvoir cherche à le conserver, si bien que le mouvement de mise en jeu est refoulé ; le Maître a certes une position dominante par rapport à l'Esclave, mais celle-ci ne va pas sans un asservissement profond aux valeurs en place, qu'il ne peut plus contester sans se mettre lui-même en question comme Maître. Il est ainsi prisonnier d'une situation qu'il prétend pourtant contrôler – ce contrôle se révélant à l'analyse le résultat d'une soumission plus fondamentale aux normes du pouvoir. En ce sens, le Maître n'accepte pas le risque de la mort jusqu'au bout, et, arrivé à ses fins, reprend essentiellement le mouvement de conservation qu'il a dû en un premier temps nier pour obtenir le pouvoir.

« Ce que la souveraineté rejette dans la Maîtrise, c'est le fait que toute classe dominante finisse un jour par se présenter ou se penser comme le rempart de l'ordre des choses : cette attitude conservatrice équivaut, selon Bataille, à une soumission au monde

<sup>15</sup> « Pour Hegel, le maître et l'esclave *choisirent* leur sort : l'esclave *préfère* la subordination à la mort, et le maître, la mort à la subordination. » (*Le Temps de la révolte*, O.C. XII p.165, je souligne)

du travail, de l'utilité et du sens. L'« opération souveraine » se situe au-delà du calcul et de l'utilité, elle n'a ni fin ni but, et est avant tout ivresse et affirmation « glorieuse » du sujet ». (JFFIL, p.137)

La critique que Bataille oppose à la notion de maîtrise est ainsi essentiellement la même qu'il adressait à la phénoménologie hégélienne en général : celle de ne pas soumettre l'ensemble du système au principe de négation-dépassement. Le risque de mort *surpassé* par le Maître ne reste pour lui que l'occasion d'un effort ayant pour but la stabilité et l'enfermement, et c'est pourquoi le Maître est sensiblement plus éloigné de la souveraineté voulue par Bataille que ne peut l'être l'Esclave, qui à chaque instant est confronté à la double oppression de la mort et du pouvoir, et est ainsi voué à la révolte continuelle contre sa condition. Pour être authentique, pour atteindre la souveraineté, la « maîtrise » devrait tenir compte non seulement du *risque* de la mort, mais de sa profonde inévitabilité : le Maître doit être en mesure de constater l'impossibilité du *salut* par le pouvoir sans asservissement corollaire. Constater le règne indépasseable de la mort engagerait l'Esclave autant que le Maître au-delà de la sphère du possible, dans laquelle elle n'entre en jeu que de manière somme toute artificielle, avec l'espoir de la surpasser : accuser la nécessité de la disparition révèle l'insignifiance profonde et la nature asservissante d'un rapport de force fondé sur l'idée que l'on préfère conserver sa vie à tout prix.

Il s'agit dès lors, dans l'optique de la souveraineté, d'accuser le coup de cette nécessité de la mort et de surpasser une opposition qui dépend fondamentalement d'une certitude en la possibilité de s'y soustraire, au moins provisoirement. L'individu, qui toujours se soumet consciemment, s'il rapporte la simple *possibilité* de mort dans la lutte pour la Maîtrise à la *certitude* où il se trouve de devoir mourir un jour, a beau jeu de refuser tout simplement l'alternative en tenant sa mort pour rien<sup>16</sup>. C'est en ce sens que la souveraineté implique un égal renoncement à la connaissance qu'à *soi-même* – et pour cette raison que Bataille voit dans les saints et les grands criminels ceux entre les individus qui se tiennent

<sup>16</sup> En fait, la possibilité de la mort s'efface quand l'opération souveraine survient : « Si nous vivons souverainement, la représentation de la mort est impossible, car le présent n'est plus soumis à l'exigence du futur. C'est pourquoi, d'une manière fondamentale, vivre souverainement, c'est échapper, sinon à la mort, à l'angoisse de la mort du moins. » (LS p.267)

au plus près de la souveraineté : Genet, par exemple, à qui Bataille dédie un article dans *La Littérature et le Mal*, qu'aucune torture ne fera renier la profonde aspiration à l'autonomie qui l'anime, le profond rejet des normes sociales qui le constitue, lui sert d'exemple de conduite criminelle souveraine. Les saints et les criminels endurcis partagent ceci en commun qu'*aucune* des données et aspirations fondamentales qui ordonnent la société homogène, encore moins ses règles, ne les satisfait : leur refus du monde *humain* est si radical que la mort leur est préférable à l'asservissement, *quel qu'il soit*, même dans la mesure où il leur assurerait le pouvoir ; c'est en ce sens où leur souveraineté est la moins contestable de toutes.

Du coup, si l'on refuse l'alternative en vue d'une position en retrait, on ne saurait prétendre au pouvoir : ce n'est qu'*incluse* dans le domaine du possible (régulé) que la maîtrise s'exerce – et c'est cette inclusion, cette acceptation fondamentale des réquisits de l'*humanité* que Bataille ne saurait admettre si c'est bien de souveraineté dont il est question. Ce qui est souverain ne saurait régner, *en raison de son autonomie* : tout pouvoir au contraire est fondé sur ce qu'il opprime et n'est dès lors pas soustrait aux lois qui régissent l'ensemble du domaine sur lequel son emprise s'étend. L'autonomie radicale qu'exige l'opération souveraine ne saurait prendre en compte quoique ce soit d'extérieur, que cette extériorité se présente sous forme de puissance ou de soumission, et en ce sens se situe du côté de l'absence de relation plutôt que de la dépendance : est souverain ce qui n'est que pour soi, ici et maintenant. « La souveraineté désigne d'abord une 'opération' qui n'est à rien subordonnée, et qui ne subordonne rien<sup>17</sup> » (RSSNS, p.118), en vertu du fait qu'elle est pure liberté, refus de la liaison et de tout devoir-être normatif.

Les rapports d'êtres souverains ne peuvent à la limite se concevoir que sous la forme de l'amitié, celle-ci laissant place au désaccord théorique (à l'inégalité, à l'inadéquation) au profit d'une entente beaucoup plus fondamentale, de l'*assentiment* à l'autre (comme autre) qui est du domaine de la passion et qui

---

<sup>17</sup> Le terme d'« opération » pourrait porter à confusion, car dans le sens où l'emploi Bataille, il s'agit plutôt d'une opération libre d'intention, sans motif, que du résultat d'une volonté orientée en vue d'une fin. En ce sens « l'opération souveraine » correspondrait en réalité à l'absence de toute opération.

exclut en quelque sorte la discussion cherchant l'accord. Le mouvement d'affirmation régi par la souveraineté, s'il ne cherche pas le pouvoir, n'en reste pas moins orienté vers l'autre selon les mécanismes du don glorieux, ce qui le soustrait au calcul de l'intérêt. L'amitié, en ce sens, est sans raison, et unit des êtres en dehors des cadres de l'utilité ; ceci rejoint la conception de la liberté et du laisser-être en ce sens où aucun devoir-être n'entre en jeu, et qu'aucune domination ne saurait être par là fondée.

### *Révolte ou Révolution?*

Nous avons vu plus haut que Bataille donne à l'Esclave une proximité au domaine souverain qu'il refuse au Maître. Cet avantage découle du fait que l'Esclave vit une situation qu'il ne peut désirer, et que profondément, son existence est une révolte perpétuelle contre les conditions dans lesquelles elle prend place, c'est-à-dire celles de l'asservissement. L'Esclave a une vision plus précise des conséquences encourues (autant pour lui que pour le Maître) suite à leur conflit, car il se trouve dans une situation paradoxale où, pour conserver une vie qu'il est sans doute aucun destiné à perdre, il doit d'abord rejeter la possibilité de la vivre pleinement. Il ne peut donc accepter son sort, et, si seulement il est véritablement conscient de sa situation, sera prêt à tout pour la transformer. Son destin comme individu libre est inséparablement liée à la faillite du système d'oppression dont il est la victime, alors que celui du Maître est lié à la persistance de celui-ci – son asservissement étant ainsi d'autant plus absolu que sa position dominante en dépend absolument. « Le maître lui-même, *s'il commande*, est subordonné à ses propres ordres... » (MM, O.C. V, p.210)

« Si l'on m'entend, la 'volonté de puissance',  
envisagée comme un terme serait un retour en arrière.  
Je reviendrais, la suivant, à la fragmentation servile.  
Je me donnerais de nouveau un devoir et le bien  
qu'est la puissance voulue me dominerait. » (SN,  
p.25)

Bataille approche la révolte de manière dialectique, d'après un schéma à trois temps qui renvoie à la fois au processus historique d'émergence de la conscience humaine qu'à celui, dérivé, des conditions sociales d'une société et

d'une civilisation<sup>18</sup>. Dans un premier temps, la conscience de soi se présente comme *négation* et *surpassement* de l'existence naturelle non différenciée : l'origine de l'homme est dans cette perspective une révolte contre la nature en faveur de ce que Bataille nomme la « direction ». Nous pouvons sans problème rapporter cette « direction » au « sens », ne serait-ce que pour des raisons sémantiques : ce deuxième temps du mouvement, comme révolte contre le donné naturel, prend la place de ce qu'il nie et s'impose lui-même comme nouveau donné à surpasser. Le troisième terme intervient lorsque la révolte s'oppose à cette nécessité : le sens lui-même, comme effet de la conscience et lié à l'asservissement, doit être dépassé – la direction, l'autorité doit être niée. Ainsi s'élabore une nouvelle direction (vers le non-sens), qui inévitablement deviendra elle-même l'autorité à dépasser, sans fin envisageable. Cette perpétuelle mise en question s'articule en termes de souveraineté dans la mesure où l'on ne peut admettre de terme au processus de dépassement, que la base sur laquelle une direction « authentique » pourrait se fonder n'est jamais trouvée. La souveraineté *est* cette révolte, en tant qu'on ne pourra jamais la fixer en termes précis sous peine d'en faire une nouvelle direction. « La souveraineté est révolte, ce n'est pas l'exercice du pouvoir. L'authentique souveraineté refuse... » (MM, O.C. V, p.221). Ceci implique nécessairement que « *l'homme révolté* ne peut prétendre succéder à ceux qu'il combat, sans compromettre la valeur donnée dans la révolte » (*Le Temps de la révolte*, O.C. XII p.169).

C'est pour cette raison qu'il faut distinguer entre les notions de révolte et de révolution : alors que la première consiste en un mouvement constant de négation hors de toute fin envisageable positivement, la révolution, au contraire, fonctionne selon un schéma eschatologique d'une fin positive de l'Histoire à venir, de l'État parfait.

« ... La révolte maintient suspendue la possibilité de négation du monde historique, négation et désordre que la révolution, idéale ou non, refermera. (...) Ce n'est pas telle ou telle forme de l'histoire (communiste, bourgeoise...) qui nous justifie de nous révolter, c'est l'histoire elle-même, et son principe (...) C'est l'histoire elle-même qui est folle et sa folie

---

<sup>18</sup> Voir à ce sujet O.C. V, p.460

est la première raison d'une souveraine insoumission.» (MSMO, p.417)

Toutes les révolutions se font au nom de principes bien précis et immuables qui correspondraient à l'état idéal de la société. L'idéalisme y a donc une large place à jouer, en ce sens où l'action y est orientée en fonction de constructions rationnelles qui s'articulent selon la logique du devoir-être et qui permettent ainsi de discriminer entre des conduites valables ou non. C'est en quelque sorte le propos de « *La 'Vieille taupe' et le préfixe sur dans les mots surhomme et surréaliste* » que de montrer que la révolution icarienne se manifeste toujours, une fois le pouvoir renversé, selon des schémas de pouvoir qui sont exactement les mêmes que ceux de l'*ancien régime*, et c'est précisément dans cette mesure que Bataille la condamne. Il ne s'en prend ainsi à aucune position particulière, mais à la structure du pouvoir comme fondement des rapports humains et de la cohésion sociale – au nom d'une révolte qui dépasse immensément le niveau des simples insatisfactions ponctuelles, si importantes ou douloureuses soit-elles. La communauté (dans la révolte) qu'appelle Bataille serait celle qui exclurait les mécanismes du pouvoir *en tant que tels*, indépendamment du principe au nom duquel ils s'appliquent et du détenteur réel du pouvoir. Encore une fois, c'est la question de l'assignation de l'être (de la souveraineté) comme propriété exclusive de l'un des éléments de l'ensemble qui agit, rendant la position du pouvoir intenable.

Ceci entache l'idée de révolution en ce sens où celle-ci se veut le terme d'un travail visant la transformation des rapports de pouvoir : en tant qu'elle s'articule dans la durée, qu'elle est orientée vers une fin à laquelle les révolutionnaires travaillent, la révolution est totalement exclue du domaine de la souveraineté et se présente davantage comme un asservissement qu'une libération. « C'est [...] l'exercice positif de la liberté, non les luttes négatives contre les formes de la contrainte, qui donnera à ma vie le caractère entier. » (SN p.422) : au moment présent, indépendamment de tout ce qui pourrait l'empêcher. Ce n'est que dans la jouissance du moment présent que l'individu est libéré des fardeaux qui l'accablent. La révolution exclut cette jouissance en vertu d'une liberté plus grande, mais qui ne sera donnée que dans l'avenir – elle récuse

fardeaux qui l'accablent. La révolution exclut cette jouissance en vertu d'une liberté plus grande, mais qui ne sera donnée que dans l'avenir – elle récusé profondément le principe de la souveraineté, pour laquelle les buts à atteindre ne comptent pour rien. Le « choix originel » dont il a été question plus haut est ce qui fait toute la différence entre la révolte et la révolution : la première ne saurait se satisfaire du pouvoir en raison de la servitude nécessaire qu'il entraîne, alors que la seconde est insatisfaite du pouvoir *en place*, mais accepterait une servitude qui correspondrait davantage à l'image qu'elle se fait d'une société idéale. Elle ne s'oppose ainsi non pas au pouvoir comme mécanisme pérennant d'oppression et d'asservissement, mais seulement au principe qui l'anime ponctuellement – ce principe remplacé par un autre « plus juste », « plus authentique », les mécanismes du pouvoir seraient dès lors acceptés en vertu du fait qu'ils se situent à ce moment du côté du droit. Cependant, Bataille ne peut concevoir ce droit qu'en tant qu'effet d'un asservissement : il n'est donc pas soutenable d'en rester là en ce qui concerne l'opération souveraine, qui se situe à un niveau où la notion de rectitude elle-même n'a plus aucun sens.

De plus, la révolution s'articule toujours selon un principe de raison ; ceci revient à dire exactement ce que nous venons tout juste d'affirmer, mais nous permet d'insister sur la valeur accordée par Bataille à la passion. La raison est toujours fondée, c'est-à-dire qu'elle doit constamment rendre compte du principe qui l'anime et n'est pas libre dès ce moment de se développer en tous les sens : une seule direction est pour elle envisageable, qui est invariablement associée au « Bien ». La passion (dans la révolte), au contraire ne tient aucunement compte de cette nécessité et n'est fondée que sur le désir et l'intensité aveugle – autant dire qu'elle ne s'exerce que pour elle-même, ce qui justement en fait une opération souveraine. Rien n'est exclu du domaine de la passion, pas même la mort, si bien qu'elle se situe au-delà de l'opposition homogène / hétérogène qui fonde toute activité rationnelle. En ce sens, elle est beaucoup plus proche du « laisser-être » que valorise Bataille que toute révolution rationnelle ne le sera jamais.

« Si [Bataille] ne veut pas de la révolution (...) c'est qu'elle est la raison, alors que la révolte, elle, est passion. (...) La révolte est la passion et parce qu'elle



## II. Normativité et valeur

### *La valeur de l'instant*

L'analyse des deux termes « révolte » et « révolution » a permis de souligner une fois de plus le refus de Bataille touchant ce qui a trait au projet rationnel érigé en vue d'une fin. Ce qu'il s'agit de faire ressortir maintenant – et c'est sans doute l'un des aspects les plus fondamentaux et percutants de sa pensée – c'est que ce refus de toute téléologie mine absolument la notion de valeur entendue au sens classique de « bien ». Dans le domaine homogène, est dit « bon » ou « bien » ce qui contribue à la réalisation du but à atteindre, ou, le cas échéant, à la conservation d'un état jugé en conformité avec ce but. Corollairement, est dit « mal » ou « mauvais » tout ce qui nuit à une telle réalisation ou conservation. Si, à la manière de Bataille, on exclut tout principe (tout but à atteindre), est alors exclue du même coup toute possibilité d'évaluation en termes de « bien » et de « mal ». Le surpassement de toutes les valeurs classique engage la réflexion dans des voies inconnues où « ...le bien suprême et le mal suprême sont identiques » : ce qui vaut alors, ce ne sont pas le *bien* ou le *mal* en tant que tels, en tant que références ultimes – la valeur véritable se situe plutôt dans le caractère *extrême* qu'ils peuvent revêtir. La valeur est l'intensité, la force de rupture que représente l'existence d'un individu par rapport à la norme, à la normalité entendue comme fin accomplie et devoir-être : « ... la vérité de l'être n'est pas son salut (cette pitoyable enchère pour demain qui demande d'épargner aujourd'hui) mais son intensité. Et seul le rend intense son *impossible*... » (MSMO, p.343) Rien n'est soustrait à la nécessaire dissolution et à la catastrophe que représente l'existence dans le temps. Pourtant, Bataille n'est pas purement et simplement nihiliste : au contraire, il y a toujours une certaine normativité, une certaine valeur à l'oeuvre lorsqu'il réfléchit. Que la normativité qu'il s'emploie à développer ne corresponde pas à une normativité prescriptive ne fait aucun doute ; il faut maintenant en venir à décrire ce qui remplacera chez lui les principes traditionnels dans la détermination de la valeur de l'existence. Ce faisant, il faut toujours avoir en tête l'aspiration extrême de l'homme, qui est

gloire et reconnaissance, gloire comprise comme expansion de l'être personnel, effet et influence de cet être personnel sur les autres.

« C'est être souverain que faire le choix, entre les deux fins que poursuit l'humanité, de la seule qui soit positive, de celle qui consiste à accroître l'intensité de l'existence, l'intensité de l'instant contre celle qui se résume à « conserver la vie » (c'est-à-dire « éviter la mort »). Pour s'opposer à cette fin négative (elle est fourbe, avaricieuse ; seuls les lâches la préfèrent) que la convention désigne avec grandiloquence comme étant le *Bien*, Bataille définit l'intensité comme la *valeur*... » (MSMO, p.413)

Si la valeur ne saurait être fondée sur un bien à venir, elle se rapporte dès lors nécessairement à l'instant hors projet, s'opposant aux considérations utilitaires ou cognitives qui l'incluraient dans un tel projet. Seulement, dans l'expérience courante, l'enchaînement est le principe premier, la durée oriente toutes nos actions. Libérées de la nécessité de conservation, ces actions ne sauraient être justifiées par autre chose qu'elles-mêmes, si bien que nous les valorisons *pour elles-mêmes*, en fonction du désir de gloire et de jouissance qui nous anime.

Cette gloire ne peut être telle sans être liée à l'intensité : le rayonnement glorieux, pour apparaître, est nécessairement excédentaire et tient de la dépense en pure perte. Ce qui justement fait obstacle à la notion traditionnelle de valeur est que cette intensité se retrouve autant du côté du « bien » que du « mal » – peut-être même davantage du côté de ce dernier, en tant qu'il implique une perte de contrôle encore plus grande que le « bien » commun, généralement assez fade dans la perspective de Bataille. Ce qui importe dès lors n'est pas que l'intensité dont il est question découle du principe du « bien » ou de son inverse, mais plus simplement qu'elle soit la plus grande possible. L'instant (l'individu, la particularité irréductible), s'il ne rompt pas les liens de la pensée consciente par son intensité, demeure homogène et assimilable (en fait d'emblée assimilé) au domaine du connu – il peut dès lors être tenu pour rien, en tant qu'il ne dispose d'aucun caractère particulier, ne représente pas de rupture par rapport à l'ordre en place. Ce n'est qu'en vertu de la rupture avec le domaine homogène qu'il adoptera un caractère propre, que Bataille relie au miracle : ce qui compte alors



est précisément l'irréductibilité de l'expérience intense aux catégories de l'utilité, celle-ci étant garante de sa souveraineté, de son pouvoir indéfiniment reporté d'échapper au contrôle et à la compréhension de celui qui la vit. Si ce que l'on vise est le « sommet », l'extrême du possible, il faut être prêt à accepter son lot de souffrances (qui sont invariablement situées du côté du mal par ceux qui se satisfont de moins). Ceci s'oppose évidemment de manière radicale à tous les principes qui ordonnent la vie en société en vue de sa conservation.

« La notion d'intensité n'est pas réductible à celle de plaisir car, nous l'avons vu, la recherche de l'intensité veut que nous allions d'abord au devant du malaise, aux limites de la défaillance. Ce que j'appelle *valeur* diffère donc à la fois du *Bien* et du plaisir. La valeur coïncide tantôt avec le *Bien* et tantôt ne coïncide pas. Elle coïncide parfois avec le *Mal*. La *valeur* se situe *par-delà le Bien et le Mal*, mais sous deux formes opposées, l'une liée au principe du *Bien*, l'autre à celui du *Mal*. Le désir du *Bien* limite le mouvement qui nous porte à chercher la *valeur*. Quand la liberté vers le mal, au contraire, ouvre un accès aux formes excessives de la *valeur*. Toutefois, l'on ne pourrait conclure de ces données que la *valeur* authentique se situe du côté du *Mal*. Le principe même de la valeur veut que nous allions 'le plus loin possible'. À cet égard, l'association au principe du *Bien* mesure le 'plus loin' du corps social [...] ; l'association au principe du *Mal*, le 'plus loin' que *temporairement* atteignent les individus – ou les minorités ; 'plus loin', personne ne peut aller. » (LM, pp. 83-4)

C'est cette valeur accordée à l'intensité qui pousse Bataille à donner la préséance à la passion sur la raison, qui ne sera jamais en mesure de ne fournir plus que des domestications et des réductions inoffensives, donc *plates* et sans intensité. La passion au contraire est définie par l'intensité quelque soit son objet, qu'elle dissout en fait comme une pure émanation du désir de celui qui l'envisage. Ce n'est jamais l'objet lui-même qui est l'objet de la passion, mais bien le désir de cet objet, qui lui n'est pas communicable en termes rationnels. De plus, la passion accentue le caractère individuel et intraduisible de l'expérience en ce sens précisément où l'on peut envisager une communauté *passionnée* où cependant l'objet de la passion de chacun diffère. En réalité, l'objet de la passion serait-il formellement le même, qu'il ne le serait pas davantage si on l'envisage selon la perspective de la passion particulière qui le rend désirable à chacun – rendant

l'objet indissociable du sujet qui le désire, en tant qu'il n'est *cet* objet du désir que pour *cet* individu qui le désire. C'est donc à travers le désir que l'individualité manifeste son irréductibilité à des catégories universelles, qu'elle manifeste l'hétérogénéité radicale qu'elle représente par rapport à la « norme ». Mais ce serait trop simple d'en rester là : le désir étant un manque insurmontable, il manifeste l'existence du sujet qui désire *sous le mode du déchirement*. Le sujet qui désire démontre par son désir son incomplétude ; or l'assimilation de l'objet étant impossible si on le maintient comme *objet de désir*, cet objet désiré expose ainsi l'imperfection de l'individu et l'impossibilité où il se trouve d'atteindre une position *absolue*, satisfaite.

Le report de la valeur au niveau de la passion fait de l'individu passionné et glorieux le seul critère décisif ; seulement, ce faisant, elle nous renvoie à un sujet constamment poussé vers l'extériorité à laquelle est attribuée (faussement) le pouvoir de combler le manque qu'il ressent. Ce n'est donc pas à un individu possédant le contrôle que ce déplacement renvoie, mais à un individu existant sur le mode du déchirement : la fissure, qui travaille l'individu de l'intérieur, entre le domaine homogène (de la raison, du langage, de l'utilité) et hétérogène (des pulsions, de la violence, de la dépense) est accusée par le sujet du désir. L'exemple de Sade peut nous aider ici à comprendre ce dont il est question, en ce sens où l'on peut comprendre l'œuvre de Sade comme la volonté d'*éprouver* le désir par sa représentation figurée. Or l'échec d'une telle entreprise de réduction est inévitable, et jamais la part rationnelle (raisonnable) de l'homme ne viendra à bout de ce qui, en lui, l'exaspère et qu'il ne peut maîtriser. La passion (le désir) a ainsi à tout moment le pouvoir de défaire les chaînes qui nous sont imposées par la conscience, et de faire apparaître la « part maudite » irréductible qui constitue la donnée fondamentale de l'existence humaine – face à laquelle tout processus d'arrondissement total est impensable, et demeure confiné à un rôle secondaire. C'est précisément en tant qu'elle cherche à réduire l'homme à l'unité, à la plénitude, que la raison est une entrave à la révélation de l'essence de ce qu'il est : plurivoque, contradictoire, déchiré, tragique. La passion, au contraire, manifeste l'expérience immanente et irraisonnable qui s'exerce avant et hors de toute tentative d'unification absolue et de contrôle.

*Tuer le temps*

La déchirure qui hante l'individu, qui le divise en lui-même selon les deux pôles homogène et hétérogène conditionne son rapport au temps dans la mesure où elle est profondément constitutive de l'être humain entendu comme individu multivoque. Ainsi l'instant lui-même se comprend selon une double perspective : d'une part, si on l'envisage dans la perspective humaine de l'action, l'instant est perpétuellement inclus dans une série, un projet qui certes lui donne sens, mais ce faisant lui refuse la souveraineté et l'autonomie. Cette inclusion, par rapport à l'instant lui-même, est une violence faite à son essence profondément libre. D'autre part, si l'on adopte la perspective inverse de l'hétérogénéité, si on le considère hors de tout projet, l'instant retombe en lui-même et la séquence des instants inclus est rompue momentanément. Cette rupture est rendue possible en vertu de l'intensité de l'instant en cause, qui empêche sa récupération complète dans le mouvement du sens et manifeste l'impossibilité de le comprendre parfaitement, empêche qu'on le pose comme essentiellement et totalement compréhensible.

Envisagé de cette manière, le temps se pose comme un simple effet de la conscience, et comprendre l'instant comme un maillon de la chaîne temporelle accuse l'exclusion dont est victime l'homme du domaine de l'immanence en raison de sa constitution d'être conscient. En réalité, hors de la conscience, tout instant est le dernier (et le seul) qui existe. Mais en tant que tel, il nous est incompréhensible : nous pouvons au mieux espérer nous y perdre, mais jamais le récupérer positivement de manière à en assurer la subsistance. L'instant non lié correspond ainsi à cette affirmation glorieuse en pure perte qui est le propre de la souveraineté : l'arraisonnement ne saurait être assez total pour exclure la possibilité d'une expérience si intense qu'elle nous ramène à ce caractère fondamental de l'instant auquel les préoccupations habituelles nous interdisent habituellement l'accès. Vivre l'instant sous le mode de la souveraineté implique dès lors la chute dans l'abîme et consacre l'impossibilité pour la conscience de se constituer en absolu inaliénable.

dès lors la chute dans l'abîme et consacre l'impossibilité pour la conscience de se constituer en absolu inaliénable.

C'est à partir de ces considérations qu'il nous est possible de comprendre les liens que Bataille établit entre souveraineté et extase. Bataille va même jusqu'à affirmer que l'opération souveraine et l'extase mystique sont une seule et même chose, à cette réserve près que la mystique envisage l'extase dans la perspective du salut et de la plénitude alors que la souveraineté dont parle Bataille exclut précisément ces deux possibilités.

Le problème est encore une fois celui de la transcendance : si Bataille rejette les mystiques et ascèses traditionnelles, c'est en raison du fait qu'elles s'organisent sur la base de principes et d'idéaux très fermement (mais arbitrairement) établis, et que la pratique ascétique traditionnelle ne s'exerce toujours qu'en fonction d'un but à atteindre, qu'elle représente un moyen à utiliser en vue d'une fin – toujours donnée à l'avance, et que l'on peut résumer sous la forme chrétienne d'une fusion avec Dieu. La mystique traditionnelle envisage constamment l'extase comme l'expérience de la fusion avec une entité transcendante correspondant à la Vérité, à la Totalité. Bataille au contraire, dans la perspective de la souveraineté, comprend l'extase en rapport à l'*absence* d'une telle entité transcendante, pense donc une mystique qui n'a pour but qu'elle-même, qui n'implique aucun dogme et s'inscrit hors de la perspective du devoir-être.

L'opération souveraine, en ce sens, si elle dissout les carcans habituellement rigides de la conscience, ne représente pas pour autant une sortie hors de la sphère de la particularité au profit d'un saut dans l'universel. On ne pourrait non plus la substantialiser sous la forme d'un « état » perdurant descriptible et dès lors limité : au contraire, puisqu'elle est inextricablement liée à la notion d'instant telle que l'entend Bataille, c'est-à-dire comme exclusion de la durée, comme perte irrécupérable, l'expérience mystique ne peut-être que ponctuelle, n'être qu'un moment passager de liberté qui ne saurait mettre fin à l'enchaînement de la vie humaine dans les liens de la conscience. C'est précisément en ce sens où elle n'admet ni substantialisation ni

connaissance discursive que l'opération souveraine (extatique) manifeste les caractères fondamentaux de l'expérience.

En bout de ligne, ceci nous force à souligner l'un des problèmes fondamentaux soulevés par la position de Bataille sur la question éthique : sa critique de toute position établie et de tout principe rationnel d'action nous oblige certes à revoir les notions de valeur et de normativité, mais ne fournit aucune base à l'élaboration d'une nouvelle normativité véritable. Le refus du devoir-être nous laisse ainsi les mains vides s'il s'agit de *définir* une nouvelle moralité ; ceci se manifeste dans le texte de Bataille par le fait que, bien qu'il l'appelle, la désire constamment, jamais Bataille n'expose clairement en quoi consisterait une *hypermorale* fondée sur la recherche d'intensité. C'est le même reproche que l'on pourrait d'ailleurs adresser à sa position politique : elle n'offre jamais de répit, et n'étant fondée que sur la révolte et la contestation des mécanismes du pouvoir, empêche que l'on parvienne à établir des valeurs universellement valables sans se placer soi-même dans une position transcendante – évitablement inadmissible pour Bataille.

Cependant, celui-ci n'est pas réellement immoraliste au sens où l'on pourrait alors lui attribuer une position radicalement individualiste et nihiliste. Il y a effectivement des principes de respect de l'autre et de communauté qui dirigent sa pensée et sa vie, mais il se refuse à les thématiser et à les exposer de manière explicite. On voit ici apparaître les limites d'une pensée qui ne s'autorise jamais à définir quoique ce soit de manière ferme : elle nous laisse effectivement devant rien, et si nous cherchons à établir le mode d'action authentique de l'homme, nous ne sommes renvoyés qu'au désir, qui en réalité pourrait servir à justifier même les pires atrocités. En ce sens, le désir de cohérence (avec lui-même) empêche Bataille de passer à l'étape suivant la déconstruction, à la reprise d'une édification lucide ; on peut certainement lui reprocher de maintenir cette cohérence au prix d'un silence inadmissible, certaines normes de l'activité demeurant manifestement nécessaires pour lui, et ce même s'il critique l'aspect idéaliste des normes traditionnelles et qu'il ne peut accepter de codifier celles qui lui paraîtraient plus authentiques. Nous devons alors, dans la mesure où ce n'est que de la position de Bataille dont il est ici question, nous taire, et toute



définition que l'on pourrait donner d'un devoir-être ou des normes de l'action à partir de sa position représenterait un excès par rapport au mutisme auquel celle-ci se limite.

### III- L'Expérience

Nous devons maintenant passer à l'analyse de la notion d'expérience telle qu'elle se présente chez Bataille. Si celle-ci doit intervenir à ce moment précis, c'est qu'elle nous permettra de comprendre plus avant les liens déjà soulignés entre raison et passion. Il est bon de mentionner immédiatement que dans la perspective de Bataille, l'expérience se situe nécessairement du côté de la passion – ainsi de la souveraineté – et donc *en opposition* à la notion de projet et de gestion absolue du devenir :

« ... l'expérience est le contraire du projet : j'atteins l'expérience à l'encontre du projet que j'avais de l'avoir. Entre expérience et projet s'établit le rapport de la douleur à la voix de la raison : la raison représente l'inanité d'une douleur morale (disant : le temps effacera la douleur – ainsi quand il faut renoncer à l'être aimé) [...] Je ne souffre pas moins d'une blessure, si je pressens qu'elle sera bientôt guérie. Du projet, comme de l'assurance d'une guérison prochaine, il faut *se servir*. » (EI, p.69).

Le report de l'expérience vécue au niveau de la connaissance représente toujours un *dépassement* du donné immédiat, qui nécessairement déforme l'expérience immanente dans l'exacte mesure où ce dépassement transforme l'expérience souveraine en moment inclus dans la sphère du sens – lui accordant du même coup un *sens*, une *portée* qui ne lui appartiennent pas si on s'en tient au niveau de la communication immanente qui constitue profondément l'expérience. Bien que le report de l'expérience au niveau de la connaissance peut entraîner des résultats concrets effectifs (les techniques le prouvent constamment), il reste que la récupération ne saurait être complète ; encore une fois, la dynamique de la trace apparaît ici, qui fonctionne certes, mais seulement du moment où l'on admet sa vérité, son authenticité, ce que l'on peut bien sûr faire d'une manière en quelque sorte provisoire, conscient du caractère arbitraire de cette position de principe. En fait, une telle attitude est en un sens inévitable ; cette nécessité, liée à celles de l'action, n'en demeure pas moins subordonnée à la nécessité plus essentielle de son renvoi à la perte du sens. Ce n'est pas le savoir limité en tant que tel qui est par là remis en question, mais bien la prétention qui en ferait la voie d'accès à une vérité illimitée et absolue.

Entendue de cette façon, la notion d'expérience concrétise la prédominance des aspects intensifs sur leur pendant cognitif, et corrobore le report du savoir au domaine plus fondamental du non-savoir immanent qui est effectué par Bataille. De même, elle accuse le fait que l'arraisonement divise l'individu en lui-même, et l'impossibilité où celui-ci se trouve d'en venir à une position unifiée et totale dans la sphère du sens. Elle souligne le caractère dérivé de toute parole visant la restitution du réel, et la naïveté ou la mauvaise foi implicites à une position qui accorderait à la pensée le pouvoir de « coller » au réel, de le restituer sans perte ni déplacement. Elle nous renvoie finalement à l'innocence de l'univers et au caractère profondément excédentaire de tout événement, au « miracle » que constitue la position d'une chose ou d'un individu dans l'être. Ce sont ces aspects que nous devons développer et articuler dans les pages qui suivent.

#### *Autorité*

« Conversation avec Blanchot. Je lui dis : l'expérience intérieure n'a ni but, ni autorité, qui la justifient. [...] J'insiste, [...] lui demandant comment il croit cela possible sans autorité ni rien. Il me dit que l'expérience elle-même est l'autorité. Il ajoute au sujet de cette autorité qu'elle doit être expiée. »  
(EI, p. 67)

Cette conversation avec Blanchot est au cœur de l'*Expérience intérieure*, ouvrage au cours duquel Bataille y revient d'ailleurs à quelques reprises. Elle semble avoir pour lui la valeur d'une révélation d'une importance absolue, comme si Blanchot avait su, en quelques mots, montrer ce que Bataille recherchait depuis longtemps, comme si il avait eu accès à sa pensée pour pouvoir mieux la lui révéler. Ceci justifie amplement que nous nous arrêtons sur cette affirmation, que Bataille a reprise à son compte, et dont finalement il a fait l'un des principes de sa propre réflexion.

Il faut d'abord préciser ce qu'il faut entendre sous le nom d'« autorité ». Encore une fois, et suite à un renversement qui nous est maintenant familier, Bataille fait subir à cette notion un déplacement qui, à toute fin pratique, la

retourne en son contraire. Pour comprendre comment un tel renversement est possible, nous devons encore une fois avoir recours à la notion de projet. Celui-ci, on l'a dit, correspond à la modalité fondamentale du rapport de l'individu au monde en tant qu'être doué de conscience : l'individu est un être tourné vers l'avenir, qui ne peut *comprendre* son expérience présente qu'en fonction de critères d'utilité liés à un résultat futur. En principe, il est généralement admis que si les moyens sont utilisés correctement, si l'on reste dans le droit chemin du projet, le résultat escompté devrait effectivement être l'aboutissement de la mise en action de ces moyens. En ce sens, le principe au nom duquel s'articule une pratique concrète est, dans le domaine homogène, l'autorité au nom de laquelle telle ou telle action particulière aura lieu : c'est en ayant le résultat en tête que l'on peut qualifier une action de « bonne » ou « mauvaise ».

En ce sens, l'expérience souveraine dont parle Bataille est en rupture totale avec le domaine classique de la valeur fondée sur le projet. L'expérience se vit en quelque sorte à l'encontre de la volonté de celui qui la vit, et nie ainsi le caractère asservi de l'instant inclus dans le projet. Jamais le projet ne saurait être assez contraignant pour forcer la réalisation de la fin escomptée en vertu d'une utilisation adéquate des moyens ; une part d'impondérable est constamment en jeu, qui expose la liberté et l'insubordination profonde de l'expérience aux contraintes que chercherait à lui imposer le projet mis en branle. C'est de cette déliaison fondamentale que l'expérience tire son autorité : par-dessus tout, elle manifeste l'impuissance radicale du projet à soumettre « ce qui est » à ses nécessités, et démontre ainsi sa radicale autonomie. Ceci revient à dire qu'on ne peut *compter* sur l'expérience, qu'elle rejette la possibilité du calcul des probabilités. L'expérience est souveraine, et en tant que telle, oppose un refus irréductible à quiconque tenterait de lui imposer la moindre nécessité que ce soit. En ce sens, l'expérience, telle que décrite par Bataille, est la démonstration de la nécessité de l'absence de toute nécessité, ainsi que de la liberté et de la souveraineté de « ce qui est ». Ce qu'elle manifeste est le caractère dérivé et superfétatoire de toute inclusion de l'expérience (de l'événement) dans le domaine de la nécessité, celle-ci étant essentiellement un effet et un mécanisme de la conscience, *sans plus*. Le projet se rapporte à l'expérience exactement selon

le même mode tragique qui définit la relation entre le savoir et l'objet du savoir : en tant qu'excès, comme récupération et gestion fortuite de ce qui profondément échappe au sens en fonction d'un but qui empêche d'apercevoir l'« objet » tel qu'il est, non connoté.

« L'esprit humain est construit de telle manière qu'il ne puisse faire entrer la chance en ligne de compte, sinon dans la mesure où les calculs qui l'éliminent permettent de l'oublier, *de n'en plus tenir compte*. Mais, allant jusqu'au bout, la réflexion sur la chance dénude justement le monde de l'ensemble des prévisions où l'enferme la raison. » (LC, p.312)

Encore une fois, la sphère hétérogène contamine et finalement exclut tout projet qui chercherait à unifier, à ordonner « ce qui est » sous le règne de l'homogénéité. L'expérience est hétérogène parce qu'elle n'apparaît que sous la figure de l'instant, en opposition à toute durée : elle souligne du même coup le caractère radicalement autonome de chaque événement, qui constitue la négation de tout ce qui n'est pas lui-même si on l'envisage dans la perspective du non-sens qui est celle de Bataille. Expérience et non-sens sont ainsi indissociablement liés en tant que négation absolue du pouvoir unificateur de la raison.

L'autorité et l'autonomie de l'expérience tiennent en ceci que précisément, elle n'est fondée sur *rien*, qu'on ne saurait trouver la clé qui nous en donnerait le sens et la maîtrise. Il est dès lors impossible de la circonscrire complètement, et ceci correspond à l'insoumission absolue de « ce qui est ». Ce privilège du non-sens est ce qui empêche la récupération complète de l'expérience dans le projet, excluant dans le même mouvement la résolution positive de l'histoire sous une forme stabilisée. L'effet de cette insoumission est cependant à revoir selon ce qui a été dit au sujet de la souveraineté ; c'est en fait de la même chose dont il est question (« La souveraineté doit être définie comme révolte, contestation incessante », MPIE, p.22), et l'impossibilité de substantier, de réduire la souveraineté à un mouvement ordonné de sens touche l'expérience comme insoumission dans la dynamique de son autorité. Plus clairement, ceci veut dire que l'expérience, souveraine, ne peut acquérir une position dominante *positivement* : si l'expérience est l'autorité, elle ne saurait l'être à la manière des principes qui dirigent l'activité utile ; il faut plutôt l'envisager

négativement comme la faillite de tout principe autoritaire, ce qui se retourne évidemment contre elle-même. Si tel est le cas, c'est que l'expérience est à comprendre comme une incessante fuite d'elle-même., comme une constante négation de tout état perdurant, comme mouvement insensé et infini de disparition. L'expérience se retourne contre elle-même (s'expie) en vertu du fait qu'elle ne peut admettre de fin au mouvement de fuite qui la constitue, étant plutôt la négation de toute position assurée et de tout principe adéquat au réel en tant que ce dernier est profondément constitué par un mouvement de sortie hors de soi-même, de transformation incessante.

Il s'agit dès lors de voir ce qui fonde l'autorité de l'expérience par rapport au projet rationnel, tout en tenant compte que ce « principe » ne saurait s'établir comme référence absolue du sens, qu'il doive s'articuler de manière naturelle et non conflictuelle avec la liberté profonde qui caractérise l'univers. La valeur (l'intensité du moment vécu) se retrouve ici en ce sens où elle correspond à un moment où l'expérience comme force dissolvante affecte le plus profondément les mécanismes d'arraisonement, où la primauté du non-sens et de l'impossibilité de la maîtrise absolue apparaît le plus indiscutablement.

### *Expiation*

Si l'on exclut le sens comme justification ultime de « ce qui est », rien ne saurait subsister qui permette de dépasser un état donné pour le comprendre en vue d'une fin qui lui échappe. La nécessité est donc radicalement exclue du domaine de l'expérience si on l'envisage de cette façon. Mais si l'on exclut la nécessité (le sens), il ne nous reste que le non-sens, c'est-à-dire, dans la perspective de la venue à l'être, *la chance*.

« Nous ne pouvons supprimer le fait qu'en un certain point, toute chose et toute loi se décidèrent selon le caprice du hasard *de la chance*, la raison n'intervenant, à la fin, que dans la mesure où le calcul des probabilités l'autorise. » (LC, p.313)

La chance serait le « principe » de « ce qui est », la seule nécessité que l'on puisse en bout de ligne admettre : il ne faudrait pas y voir une position optimiste,

misant sur les possibilités d'un avènement positif de la valeur (qui se résumerait à l'idée de « chance personnelle »), mais plutôt constater que Bataille utilise ce mot à défaut d'un mot plus précis pour définir la déliaison, le caprice qui constitue toute venue à l'être. Il insiste souvent sur le fait que chance et malchance (échéance) ne sont essentiellement qu'une seule et même chose, ne se distinguant que pour le regard intéressé d'une conscience qui se penche sur « ce qui est » en vue de réaliser ses fins, cette « chose » correspondant à la venue à l'être d'une situation sans que celle-ci ne soit motivée par quoi que ce soit.

Tout événement, en ce sens, est fortuit, est de trop, *aurait dû ne pas être* ; si l'on en cherche les causes absolues, il nous renvoie finalement à rien. La chance s'auto-détruit comme mode de venue à l'être de toute chose dans la mesure où elle n'atteint pas de terme : constamment relancé, le mouvement d'échéance qui caractérise l'expérience comprise dans un sens très général ne peut s'établir comme équilibre, et exige au contraire que l'on considère chaque instant, chaque individu, chaque situation d'après la ruine inévitable qui l'attend. Chance et échéance sont essentiellement une seule et même chose parce qu'au niveau pré-discursif (où la discrimination entre « bien » et « mal » ne s'applique pas encore) leurs conséquences, d'après lesquelles la valeur positive ou négative de la « chance » pourrait être établie, sont niées. Ainsi l'autorité s'expie parce que l'expérience, en tant que mouvement de dépassement de soi et de ruine, ne saurait être stabilisée, atteindre un point d'équilibre ou « ce qui est » ne serait plus soumis à la catastrophe, ou encore atteindre un point où cette catastrophe serait justifiée en vertu d'un principe (transcendant). Cette impossibilité contamine la sphère du projet, en tant qu'elle exclut un mouvement plein et régulier des moyens vers les fins : admettant les moyens mis en place de manière absolument rationnelle, il n'en resterait pas moins que le résultat de leur mise en place est soumis au « principe » de la chance qu'ils ne sauraient contraindre et dominer. Le calcul, en bout de ligne, est dès lors soumis à l'absence radicale de tout calcul qui caractérise la venue à l'être de « ce qui est », et aucune réussite ne saurait être soustraite à la possibilité infiniment reportée que l'échéance ne la réduise à rien.

Seconde digression en guise de conclusion :  
Le dernier mot n'est plus un mot



La position de la souveraineté comme détermination fondamentale de ce qui est force celui qui cherche à en retrouver la « vérité » à s'en remettre à l'expérience vécue comprise comme non-soumise aux nécessités du savoir. Cette obligation tient au fait que, alors que l'on cherche à retrouver l'unité, le savoir ne se fonde que sur la distance et la séparation, le pas de recul. Si le but à atteindre est de rejoindre la vérité de « ce qui est », cela exclut que cette fusion préserve les prérogatives de la conscience ; Bataille rejette ainsi la transcendance du sujet par rapport à l'objet en raison du fait que celle-ci est indûe, et directement liée au mouvement d'individualisation consciente – qui renie justement à possibilité d'une vue d'ensemble, d'une expérience *absolue*. Seulement, dans la vie quotidienne, la prépondérance de l'aspect conscient et l'entrelacement inévitable du sens et de la liberté (entendue comme souveraineté) fait en sorte que les « moments souverains », détenteurs de la valeur non liée qui est la seule admise par Bataille, nous échappent la majorité du temps. Inévitablement, l'expérience individuelle est dirigée en fonction de critères de conservation et d'expansion qui s'opposent à l'apparition de tels moments souverains. En fait, ceux-ci, dans la perspective de notre existence quotidienne, sont l'exception plutôt que la règle. Il n'en demeure pas moins qu'ils représentent des moments de grande intensité où la distinction entre le sujet et l'objet tend à s'effacer momentanément. Si ils permettent une relation immanente au réel, c'est en ce sens où chacun d'eux excède la possibilité d'une définition ferme, et manifeste ainsi le mouvement de liberté qui caractérise seul l'existence de « ce qui est » en se situant au niveau de l'immanence où les catégories du langage n'opèrent pas sans perte.

Bataille établit à quelques occasions la liste de ces expériences souveraines; nous nous reporterons ici à celle qu'il dresse dans la *Méthode de Méditation*, où il en dénombre cinq : ces liens d'immanence peuvent être « 1) érotiques... 2) comiques... 3) de parenté... 4) sacrés... 5) romantiques. » (MM p.206) Nous en donnerons une analyse commune, car ils répondent essentiellement tous à un même mouvement de sortie du sens.

Les liens d'immanence se fondent sur une négation de l'utilité, et se situent dès lors du côté du « laisser-être », échappant à toute tentative de justification. La jouissance sexuelle ne saurait être *utilisée* à d'autres fins qu'elle-même, en ce sens où elle ne se fonde pas sur la nécessité de conservation et d'accumulation, mais plutôt de dépense en pure perte, sur le désir<sup>1</sup>. L'expérience de l'orgasme, par exemple, exige, le temps où nous la vivons, que les soucis quotidiens s'effacent derrière l'intensité du moment vécu, exige que nous la vivions sans entrave et de manière immanente, non réfléchie. De même, différant non seulement quantitativement mais qualitativement de l'expérience liée à la conscience claire, elle ne saurait être reconduite sans perte par les voies du discours, qui nécessairement néglige les valeurs intensives dont il ne peut rendre compte. C'est précisément parce qu'elle ne peut nous soutirer qu'un cri et non pas des phrases cohérentes qu'elle est souveraine : nous ne pouvons la transposer, la transformer en ce qu'elle n'est pas sans en perdre la valeur, toute la valeur.

La souveraineté des liens d'immanence se manifeste aussi par le fait qu'ils ne mènent à rien, que l'on ne peut espérer en tirer quoique ce soit qui *servirait* les fins de l'activité réglée. Mais encore, et d'une manière plus radicale, la jouissance sexuelle (ou toute autre expérience souveraine) est confinée au domaine de l'instant, et n'est pas transposable dans la durée : le moment d'extase passé, celui qui en fait l'expérience retombe de manière absolument nécessaire dans les soucis et la platitude relative de la vie consciente. C'est en ce sens où il faut comprendre que la compréhension ne pourra jamais mener à la libération attendue par Bataille, qui ne peut être accomplie que par un oubli, aussi total que momentané, des conditions habituelles de l'existence, indissociables d'une forme d'asservissement de la vie. C'est de façon très radicale que Bataille associe « sens » et « asservissement », et l'on ne pourrait en réalité situer l'expérience souveraine assez loin dans la sphère du non-sens si l'on tente de le faire par des discours. La récupération de l'expérience immanente en vue de sa position dans le domaine

---

<sup>1</sup> S'il est évident que la jouissance sexuelle et la procréation sont inextricablement liés, il n'en demeure pas moins qu'au moment de l'extase, la valeur « utilitaire » de l'acte sexuel s'efface, s'oublie, et que seule l'intensité du moment vécu subsiste.

du sens est précisément ce qui la rabaisse au niveau où, l'évaluation étant possible, la norme s'exerçant, l'intensité s'efface. La double exclusion des domaines du sens et de l'intensité (de l'homogène et de l'hétérogène) est absolue pour Bataille, et l'on ne saurait les faire communiquer sans corrompre l'un autant que l'autre ; seulement la prépondérance est à tout coup cédée au domaine intensif, qui seul est assez puissant pour réduire à rien son pendant cognitif.

Ainsi les expériences souveraines sont telles parce que l'on ne peut envisager de les préserver de la disparition sans leur retirer toute valeur : la jouissance sans l'ennui n'est plus jouissance, le rire sans le calme n'est plus le rire. Mais à plus forte raison, l'expérience souveraine reste inappropriable parce qu'elle n'appartient exclusivement à rien ni personne, qu'elle n'apparaît que lorsque les liens de la conscience individuelle, qui s'érigent toujours selon la logique de l'appropriation (par le savoir, la com-préhension), s'effacent et laissent la communication — l'expérience — s'exercer sans motif personnel. C'est donc d'une perte irrécupérable dont il est question, une perte de conscience radicale qui nous renvoie au non-sens fondamental de l'univers et nous enjoint à revoir tous les mécanismes de la conscience à partir de cette donnée première indicible qui expose leur caractère superflu, superfétatoire. La valeur tragique de toute expérience apparaît encore une fois ici, et l'impossibilité de la substantiation de l'expérience souveraine en une « entité » propre qui persiste dans l'être ne se manifeste jamais aussi clairement que lorsque l'intensité de l'expérience est à son comble, en vertu du fait que cette intensité n'est jamais que relative à l'accalmie que représente l'expérience maîtrisée, et ne peut jamais subsister *en tant qu'intensité* sans renier du même coup son caractère d'exception. Si la souveraineté persiste en tant qu'attribut premier de ce qui est, elle ne saurait persister de la même façon *pour la conscience*, qui nécessairement la rejette à l'arrière-plan des préoccupations qui la forcent à se limiter au domaine du tangible et de l'utile.

De même, les moments souverains sont tels en vertu du fait que rien ne les justifie, qu'ils sont essentiellement sans raison ni motif. Le rire, par exemple, n'explose que lorsque la régularité du cours de la vie est rompue, que lorsqu'un élément non-maîtrisable (et donc imprévisible) survient, que l'on ne pourrait réduire, inclure, expliquer. Les moments souverains exposent ainsi la faille qui

nécessairement mine toute prétention à la maîtrise absolue en démontrant que toujours l'inconnu est à l'œuvre, que l'ordre réglant notre existence consciente est à chaque moment susceptible d'être rompu. De manière similaire, les liens de parenté ne sont fondés sur rien d'autre que la chance. On ne saurait faire en sorte que notre appartenance à notre famille plutôt qu'à telle ou telle autre ne réponde à quelque nécessité que ce soit ; ceci nous renvoie à l'impossibilité de fonder *en raison* notre existence dans le monde, mais encore plus, de justifier l'existence de cet univers dans son ensemble. « Impossible, mais pourtant là » : telle est notre existence, telle est celle de l'univers, que manifestent dans leur inutilité et leur caractère délié les expériences souveraines.

C'est donc dans l'exacte mesure où ils font fi de toute justification et de toute durée que les moments souverains sont à même de nous permettre d'entrevoir l'essence de « ce qui est ». Comme l'univers, ils ne sauraient assurer aucun savoir, et ne permettent de fonder aucune activité cherchant à démontrer la nécessité de quoi que ce soit. Comme l'univers, elles sont évanescences, et leur terme ne pourra jamais être autre que la disparition, ne pourra jamais s'établir positivement en tant qu'*état* stabilisé. Mais encore, ils portent en eux la force intensive qui relègue toute explication, toute rationalisation à l'impuissance. C'est ainsi l'impuissance des mots, leur incapacité à nous faire vivre *intensément* qui est alors « exposée », ainsi que l'erreur fondamentale qui consiste à relier la valeur de l'existence à son inclusion dans la sphère du sens. Pour en arriver à dire cela, il a cependant fallu passer par-delà la tentative de totalisation du savoir, sans quoi nous en resterions au niveau du dogmatisme mystique, ou de la simple ignorance.

L'extase (la sortie hors de soi) en tant qu'elle s'oppose à la connaissance est le mode d'être de « ce qui est », dont nous pouvons faire l'expérience en « rompant les chaînes du discours » et en établissant (plutôt en étant englouti, en se perdant dans) un rapport immanent au monde qui rejette la durée au profit de l'intensité. Le rapport authentique au monde sera dès lors lié à un *oubli* fondamental de tout ce qui constitue l'individu conscient, cet oubli étant nécessaire à un retour à la « continuité » de l'être à laquelle la conscience fait inévitablement obstacle. Cet oubli s'oppose à la mystique traditionnelle en ce sens où il ne correspond pas à un retour à la « vérité », à une fusion avec un

principe transcendant, mais qu'il accuse au contraire le caractère factice de toute transcendance supposée. C'est pour cette raison qu'il se situe du côté de la mort et de la perte : pour accéder à l'immanence, il s'agit d'abord et avant tout pour l'individu de rejeter tout ce qui le place dans une position de supériorité, et de se laisser transpercer, traverser par le mouvement muet de l'existence.

Ceci revient à dire que l'opération souveraine n'est rien, comme nous l'avons dit à quelques reprises déjà : seulement, si l'on cherche la vérité de ce qui est, ce « rien » nous fournit la seule donnée initiale admissible, en tant qu'il se situe hors de toute justification possible, et fait apparaître la violence première qu'a constitué l'affirmation de la nécessité du sens par l'être humain ; de même il démontre que cette position ne saurait s'accomplir positivement, que la recherche du sens s'établit toujours en tant que perte de la « vérité », qui elle ne se situe toujours que du côté du dénuement, de l'absence de sens.

« C'est par une 'intime cessation de toute opération intellectuelle' que l'esprit est mis à nu. Sinon le *discours* le maintient dans son petit tassement. Le discours, s'il le veut, peut souffler la tempête, quelque effort que je fasse, au coin du feu le vent ne peut glacer. La différence entre expérience intérieure et philosophie réside principalement en ce que, dans l'expérience, l'énoncé n'est rien, sinon un moyen et même, autant qu'un moyen, un obstacle ; ce qui compte n'est plus l'énoncé du vent, c'est le vent. »  
(EI p.25)

Ce passage, que nous avons cité plus tôt, nous permet de souligner l'aspect *dangereux* de la pensée de Bataille : en effet, si le processus de rationalisation et de conservation est ultimement voué à l'échec, toutes les constructions intellectuelles que l'on a pu élaborer à travers le cours de l'histoire pour la rendre cohérente, justifiée et ainsi non menaçante s'effacent, et cette « nullité théorique » révèle le dénuement de l'individu constamment soumis non seulement au risque, mais à la nécessité de sa disparition éventuelle. Suite à Nietzsche, nous pouvons affirmer que c'est précisément de cette fragilité et de cette fatalité que l'existence tire sa valeur ; cependant, cette valeur ne saurait rassurer, et la constatation de la nécessité de la perte nous engage nécessairement dans les voies de l'angoisse, où aucune réponse ne saurait être rassurante, où précisément toute assurance est congédiée. Ceci est pour Bataille tout à fait

essentiel, et fonde sa soif absolue d'intensité (dans l'angoisse en vue du ravissement) *de l'expérience vécue* au détriment d'un travail conscient et modéré à travers lequel on chercherait à dépasser la nécessité de l'échéance ; c'est essentiellement en ce sens que le langage peut nous apparaître comme l'antithèse exclusive de l'expérience, où la nécessité de disparition l'emporte sur le désir de conservation. Le langage emprisonne la vie, la donne pour ce qu'elle n'est pas et la limite, la réduit à n'être que l'occasion d'un dépassement qui, on le sait maintenant, ne saurait parvenir à en nier la valeur souveraine profondément liée à l'anéantissement. Puisque les écrits restent, ils nous aveuglent à la seule certitude que nous devrions pourtant avoir : celle de notre perte assurée, et de celle, tout aussi certaine, de tout ce que nous pourrions poser comme inaliénable ou impérissable. Cependant, la valeur en bout de ligne négative de la souveraineté n'aurait pu apparaître sans l'aveuglement initial que constitue la position du savoir absolu comme but à atteindre. Ce n'est qu'une fois accompli le mouvement du savoir que l'univers pouvait se manifester *à la conscience* comme son antithèse. En bout de ligne, la vérité de l'existence humaine pour Bataille se limite à une supplication sans fin, sans terme, sans nom, désirant la plénitude en la sachant à jamais perdue, supplication qui pourrait se résumer en ce passage de *l'Expérience intérieure* (p.71) :

« ...mots qui m'étouffent  
laissez-moi,  
lâchez-moi,  
j'ai soif  
d'autre chose. »



## Bibliographie de la littérature consultée

Bataille, Georges, *Œuvres Complètes vol. I à XII*, Gallimard, Paris.

Collège de Sociologie 1937-38, Gallimard, coll. « Idées », Paris, 1979.

Hegel, G.W.F., *Phénoménologie de l'esprit*, éd. Aubier, Paris, 1991.

*La Science de la logique*, éd. Vrin, Paris, 1986.

Kojève, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947.

Nietzsche, Friedrich, *Œuvres philosophiques complètes*, éd. Gallimard, Paris.

## Littérature secondaire

Arnaud, A. et Excoffon-Lafarge, G., *Bataille*, éd. du Seuil, coll. « Écrivains de toujours », Paris, 1978.

Audoin, Philippe, *Sur Georges Bataille*, éd. Actual/Le temps qu'il fait, Paris/Cognac, 1987.

Besnier, Jean-Michel, *Éloge de l'irrespect*, éd. Descartes et Cie., Paris, 1998.

*La Politique de l'impossible*, éd. La Découverte, coll.

« L'Armillaire », Paris, 1988.

Boldt-Irons, L.A. éd., *On Bataille : Critical Essays*, State University of New York Press, Albany, 1995.

Botting, F., et Wilson, S. éd., *The Bataille Reader*, Blackwell Publishers, Malden USA, 1997.

Bouchard, Stéphane, *L'influence de Hegel sur la pensée de Georges Bataille*, Université de Montréal, 1989.

Cels, Jacques, *L'Exigence poétique de Georges Bataille*, éd. De Boeck-Wesmael, coll. "Culture et communication", Bruxelles, 1989.

Champagne, R. A., *Georges Bataille*, Twayne Publishers, New York, 1998.

Chapsal, Madeleine, *Les Écrivains en personne*, U.G.É., coll « 10/18 », Paris, 1973.

Chatain, Jacques, *Georges Bataille*, éd. Seghers, coll. « Poètes d'aujourd'hui », Paris, 1973.



Derrida, Jacques, *De l'Économie restreinte à l'économie générale : un hégélianisme sans réserve*, in *L'Écriture et la différence*, éd. du Seuil, coll. « Points », Paris, 1967.

*Sauf le nom*, éd. Galilée, coll. « Incises », Paris, 1993.

Descombes, Vincent, *Le Même et l'autre ; Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, éd. de Minuit, coll. « Critique », Paris, 1979.

Dorey, Roger, *L'Interdit et la transgression*, éd. Dunod, coll. Inconscient et culture, Paris, 1983.

Dragon, Jean, *Limite et transgression chez Georges Bataille*, UQAM, Montréal, 1993.

Durançon, Jean, *Georges Bataille*, éd. Gallimard, coll. « Idées », Paris, 1976.

Feher, Michel, *Conjurations de la violence : introduction à la lecture de Georges Bataille*, P.U.F., coll. « Croisées », Paris, 1981.

Fourny, Jean-François, *Introduction à la lecture de Georges Bataille*, éd. P. Lang, New York, 1988.

Greisch, Jean, *Philosophie, poésie, mystique*, éd. Beauchesne, coll. « Philosophie », Paris, 1999.

Hawley, Daniel, *Bibliographie annotée de la critique sur Georges Bataille de 1929 à 1975*, éd. Slatkine, Genève, 1975.

Heimonet, Jean-Michel, *Négativité et communication*, éd. Jean-Michel Place, coll. « Surfaces », Paris, 1990.

*Politiques de l'écriture*, éd. Jean-Michel Place, coll. « Surfaces », Paris, 1989.

*Le Mal à l'œuvre*, éd. Parenthèses, coll. « Chemin de ronde », Marseille, 1986.

*Pourquoi Bataille ?*, éd. Kimé, Paris, 2000.

Hollier, Denis, *La Prise de la Concorde*, éd. Gallimard, coll. « Le Chemin », Paris, 1974.

avec Bennington, G. éd., *Georges Bataille après tout*, éd. Belin, coll. « l'Extrême contemporain », Paris, 1995.

*Les Dépossédés*, éd. de Minuit, coll. « Critique », Paris, 1993.

*Le Collège de sociologie*, éd. Gallimard, coll. « Folio/Essais », Paris, 1995.

Land, Nick, *The Thirst for Annihilation : Georges Bataille and Virulent Nihilism*, Routledge, New York, 1992.

- Lecoq, Dominique éd., *Georges Bataille et la pensée allemande*, « communications prononcées lors du colloque sur Georges Bataille et la pensée allemande organisé conjointement par l'Association des Amis de Georges Bataille et le Goethe-Institut », éd. Les Amis de Georges Bataille, Paris, 1986.
- Leroux, François, *Figures de la souveraineté : Nietzsche et la question politique*, éd. Hurtubise HMH, coll. "Brèches", Montréal, 1994.
- Lévesque, Claude, *Le proche et le lointain*, VLB éditeur, Montréal, 1994.  
*Dissonance*, éd. Hurtubise HMH, coll. "Brèches", Montréal, 1998.
- Lorange, Jean-Pierre, *La philosophie impossible de Georges Bataille*. Université de Montréal, 1992.
- Marmande, Francis, *Georges Bataille politique*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon, 1985.
- Noys, Benjamin, *Georges Bataille : A Critical Introduction*, Pluto Press, Londres, 2000.
- Pibarot, Annie, *Georges Bataille, l'héritage impossible*, Université Paul-Valéry Montpellier III, 1999.
- Perniola, Mario, *L'Instant éternel*, éd. Méridiens, coll. « Sociologues au quotidien », Paris, 1982.
- Prévost, Pierre, *Georges Bataille & René Guénon : l'expérience souveraine*, éd. Jean-Michel Place, Paris, 1992.  
*Pierre Prévost rencontre Georges Bataille*, éd. Jean-Michel Place, Paris, 1987.
- Renard, Jean-Claude, *L'« Expérience intérieure » de Georges Bataille : la négation du mystère*, éd. du Seuil, Paris, 1987.
- Richardson, Michael, *Georges Bataille*, Routledge, Londres, 1994.
- Richman, Michele H., *Reading Georges Bataille : Beyond the Gift*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1982.
- Sasso, Robert, *Georges Bataille : le système du non-savoir*, éd. de Minuit, coll. « Arguments », Paris, 1978.
- Sollers, Philippe éd., *Bataille*, U.G.É., coll. « 10/18 », Paris, 1973.
- Surya, Michel, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, Gallimard, Paris, 1992.

Versteeg, Jan, *Georges Bataille : Actes du colloque d'Amsterdam*, éd. Rodopi, coll. « Faux-titre », Amsterdam, 1987.

Wahl, Jean, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, P.U.F., Paris, 1951.

Warin, François, *Nietzsche et Bataille : la parodie à l'infini*, Presses universitaires de France, Paris, 1994.

**Articles et numéros spéciaux**

*L'Arc*, nos. 32 et 44 (1971)

*Hommages à Georges Bataille*, in *Critique* nos. 195-196, août-sept. 1963.

*Critique*, no. 67.